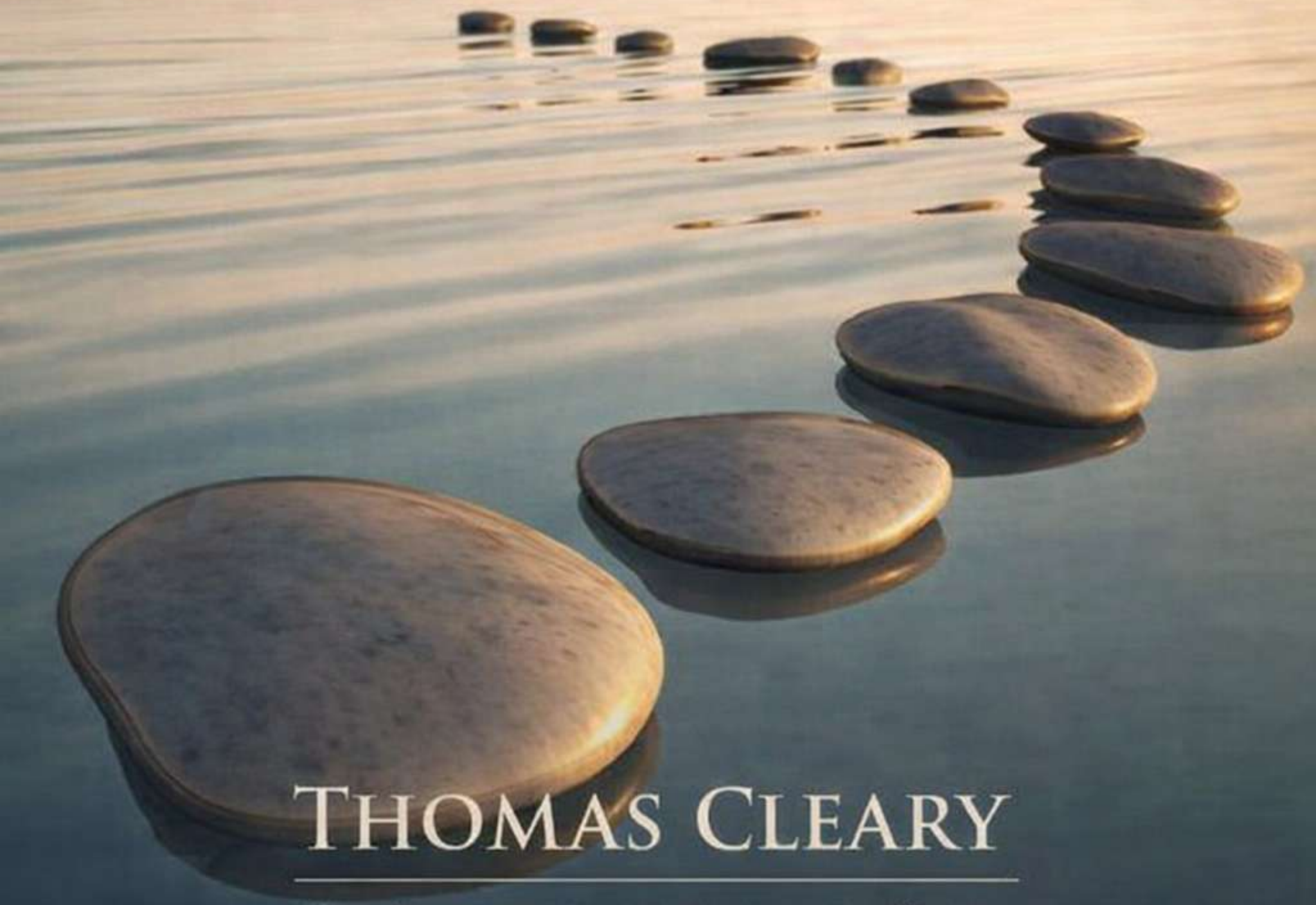
SEM BARREIRAS

DESVENDANDO O KOAN ZEN

Uma Nova Tradução do Clássico Zen *Mumonkan*



THOMAS CLEARY

Tradução: AMADEU ANTÓNIO

SEM BARREIRA

DESVENDANDO O KOAN ZEN

UMA NOVA TRADUÇÃO DO CLÁSSICO ZEN MUMONKAN

Traduzido por Thomas Cleary

ÍNDICE

INTRODUÇÃO
O Cão de Zhaozhou
A Raposa Selvagem
Um Dedo
O Estrangeiro Sem Barba
No Cimo de uma Árvore
Buda Ergue uma Flor
Lava a Tua Tigela
O Fabricante de Rodas
O Buda Dotado de Grande Conhecimento Penetrante
Só e Pobre
Pôr os Eremitas à Prova
Chamando o Mestre
Deshan Levando a Sua Tigela
Matar um Gato
Sessenta Bastonadas
Vestir a Veste Cerimonial ao Som de um Sino
As Três Chamadas do Mestre Nacional
Três Libras
O Normal é o Caminho
Pessoas de Grande Poder
O Excremento de Yunmen
O Mastro de Kashyapa
Não Pensar no Bem nem no Mal
Desapego das Palavras
Sermão do Terceiro Assento
Dois Monges Enrolam uma Cortina
A Própria Mente é Buda
Não é Mente nem Buda
Há Muito que Ouço Falar

Não é o Vento, Não é a Bandeira
Um Estrangeiro Interroga Buda
Nem Mente, Nem Buda
O Conhecimento Não é o Caminho
A Alma Dividida de uma Mulher
Encontrar Adeptos na Estrada
O Cipreste no Pátio
O Boi Passando pela Janela
Preso nas Palavras
Derrubando um Jarro de Água
Pacificar a Mente
Uma Mulher Sai da Absorção
O Bastão de Bambu
O Cajado
Quem é Aquele?
Avançar no Topo de um Poste
Três Barreiras
Um Caminho

Introdução

Sem Barreira é uma nova tradução do *Wumenguan*, uma clássica coletânea de comentários sobre koans zen chineses, histórias simbólicas concebidas para mapear o caminho do Budismo Zen para a iluminação. Os koans são os mais sofisticados instrumentos do Zen, embora possam ser usados eficazmente até por principiantes. Este livro desvenda os segredos da mais popular coletânea de koans, revelando-os como ferramentas destinadas a abrir o génio inerente da mente.

O despertar zen liberta a mente das limitações e dos fardos das visões estreitas, das suposições dogmáticas e dos hábitos circulares de pensamento. Isto é figurativamente designado como “tirar as palas e descarregar os alforges”, em referência ao processo de abandonar fixações limitadoras e clarificar a mente, “tornando-se despida e desimpedida, radiantemente luminosa”.

O Zen é o coração do Budismo, que tradicionalmente é comparado a uma carruagem que avança sobre duas rodas: sabedoria e compaixão. A combinação destas duas qualidades é habitualmente simbolizada por um lótus a florescer no meio do fogo, representando a liberdade da mente libertada no seio do mundo mundano, transformando a experiência comum em iluminação extraordinária.

A essência da sabedoria zen é chamada o coração do nirvana, que constitui a realização por excelência da objetividade desapegada. O espírito da compaixão zen chama-se conhecimento da diferenciação, porque assenta no conhecimento objetivo do mundo. Em linguagem simbólica, a experiência do nirvana é designada como a Terra da Luz Silenciosa Eterna, enquanto a experiência do conhecimento do mundo é chamada a Terra da Verdadeira Recompensa.

A união harmoniosa e a fusão pragmática destes dois domínios de experiência — Luz Silenciosa e Verdadeira Recompensa — constituem o meio pelo qual o completo florescimento humano nesta vida terrena é alcançado no Budismo Zen.

A Terra da Luz Silenciosa Eterna e a Terra da Verdadeira Recompensa são simultaneamente simbólicas e descritivas da natureza das experiências dos dois aspetos da iluminação. A Terra da Luz Silenciosa Eterna é o domínio da essência, ou aquilo que sempre fomos; a Terra da Verdadeira Recompensa é o domínio da função, ou aquilo que podemos vir a ser. A Luz Silenciosa Eterna é a fonte da sabedoria sem entraves; a Verdadeira Recompensa é a fonte da compaixão sem entraves.

Todos os koans zen desta coletânea representam exercícios mentais destinados à realização destas experiências e à sua integração última e amadurecimento pleno numa consciência completa. Alguns koans, começando pelo primeiro, concentram-se sobretudo na Luz Silenciosa ou nos modos de lá chegar; outros, começando pelo segundo koan,

concentram-se sobretudo na Verdadeira Recompensa ou nos modos de lá chegar. Os koans mais avançados apresentam igualmente técnicas de integração, tal como sucede nos comentários tradicionais zen sobre os koans.

O *Wumenguan* é uma das sete grandes coletâneas chinesas de comentários sobre koans zen. Foi compilado há mais de setecentos e cinquenta anos por um distinto mestre zen chinês, cujos comentários em verso e em prosa iluminam o significado interior dos koans.

Formalmente, é a mais breve, simples e sucinta das grandes coletâneas, sendo geralmente considerada a mais acessível das obras clássicas de estudo dos koans. Contudo, aos olhos do Zen, a brevidade e simplicidade do seu formato não indicam um nível rudimentar de sofisticação, mas precisamente o contrário. O texto é talvez a apresentação mais intensamente concentrada — e, por isso mesmo, supremamente económica — da mais ampla gama de ensinamentos zen que pode ser sugerida por palavras.

A extraordinária densidade de significado alcançada no *Wumenguan* pode ser vislumbrada na multiplicidade de ideias contidas apenas no título, o qual não só identifica o texto, como também descreve a natureza do seu conteúdo e função e, consequentemente, o propósito da sua existência.

A primeira forma evidente de ler o título original *Wumenguan* é "A Passagem de Fronteira de Wumen". Wumen é um dos nomes pelo qual é conhecido o mestre zen chinês que compôs o texto. Wumen Huikai (pronuncia-se Woo-mun Hway-kai) viveu entre 1183 e 1260. O seu próprio prefácio ao *Wumenguan* data de 1228, pelo que os comentários de Wumen sobre os koans foram proferidos aos quarenta e cinco anos, quando se encontrava no auge da vida.

Um mestre zen num livro ou numa narrativa clássica não é apenas uma figura histórica; simboliza também algum aspecto do Zen. Huikai, o nome budista original de Wumen, significa "Oceano de Sabedoria". Adquiriu o nome Wumen, "O Portão do Não", devido à sua longa prática de um poderoso exercício zen (ensinado no primeiro koan) ao qual este nome também se refere, como será explicado adiante.

A "Passagem de Fronteira" presente no título, lido desta forma, refere-se aos próprios koans e ao processo de os desvendar e concretizar. A

compreensão dos koans é o vosso próprio passaporte através da fronteira das barreiras mentais, a vossa passagem para a liberdade da mente.

Outra forma de ler o título *Wumenguan* é "A Passagem de Fronteira Cuja Porta é o Não". Este significado refere-se a uma prática e experiência fundamentais do Zen, que podem ser descritas como um desenredamento radical do pensamento e da conceptualização. Aqui, o Não simboliza um princípio essencial da lógica budista, bem como um exercício fundamental do Zen.

O princípio lógico é que nenhuma conceção humana pode apreender a realidade absoluta tal como ela é em si mesma. O exercício zen é o ensinado no primeiro koan, através do qual a mente transcende preconceitos subjetivos e conceções adquiridas do mundo, alcançando assim o testemunho direto da realidade.

O título *Wumenguan* também pode ser lido como "A Barreira Que Não Tem Porta" ou "O Ferrolho de uma Porta Inexistente". Estes significados aludem ao ensinamento zen segundo o qual a mente humana está desnecessariamente aprisionada por barreiras de hábito, padrões mecânicos de pensamento e atividade, rotinas que parecem reais e verdadeiras apenas porque absorvem o melhor da nossa atenção. O Zen demonstra a irrealidade objetiva das barreiras conceptuais à perceção objetiva; os koans são um meio de romper essas barreiras mentais para permitir ao olho da mente ver através do véu da ilusão até à verdade efetiva.

O título *Wumenguan* significa também "Não Existe Ferrolho na Porta". Segundo o ensinamento central do Budismo, nada enclausura realmente a mente além do apego aos seus próprios pensamentos e projeções. O significado do Zen consiste em realizar este facto pela experiência, na experiência da genuína liberdade da mente. Assim, resumindo os significados essenciais, traduzi o título como *Sem Barreira*, para representar a filosofia, a prática e a realização do Zen tal como são ensinadas através dos koans desta célebre coletânea.

ZEN E O ESTUDO DOS KOANS

O Zen baseado nos koans segue a ordem da prática espiritual ensinada por Jesus: "Procurai primeiro o Reino de Deus; e todas as outras coisas vos serão acrescentadas." Retomando os termos simbólicos introduzidos no

início, pode dizer-se que o budista zen que utiliza koans procura primeiro a experiência da Terra da Luz Silenciosa Eterna e, a partir daí, alcança o conhecimento direto e em primeira mão da Terra da Verdadeira Recompensa.

A ordem e o conteúdo do primeiro e do segundo koans em *Sem Barreira* refletem este desígnio, estabelecendo o padrão fundamental para trabalhar toda a coletânea.

É axiomático que as experiências de despertar e as perceções diretas da realização zen não podem ser explicadas nem compreendidas tal como realmente são por meio de interpretação intelectual ou pensamento conceptual, porque não pertencem ao domínio da ideação. Por esta razão, nenhuma discussão teórica sobre os koans transmitirá a iluminação genuína do Zen. Para beneficiar do uso dos koans, é necessário empregá-los com o propósito e da maneira para que foram concebidos. Para retirar o máximo proveito deste livro, é, portanto, imperativo utilizá-lo com toda a mente, lendo os koans e executando simultaneamente os exercícios mentais indicados.

Devido à natureza pragmática dos koans, não existe substituto para o envolvimento direto com eles. O método seguinte de utilização deste livro baseia-se em técnicas de koans articuladas há aproximadamente mil anos na tradição zen ensinada por Wumen. Estas técnicas vão desde métodos elementares de iniciação, destinados a uma introdução prática à experiência zen, até métodos integradores que conduzem às mais elevadas formas de realização zen.

APLICAR KOANS ZEN

A aplicação tradicional mais básica de um koan zen possui dois aspetos. O primeiro é o simples ato de trazer um koan à mente de tempos a tempos, em toda a espécie de situações. A repetição persistente desta prática promove a capacidade de ativar deliberadamente uma dimensão suplementar da atenção, uma aptidão que pode revelar-se útil para aumentar a eficácia geral na vida, através da ampliação do alcance e da fluidez da consciência.

O segundo aspeto desta prática elementar do koan é desenvolvido e fortalecido no próprio processo de trazer os koans à atenção. À medida que a mente se vai impregnando gradualmente do padrão dos koans, estes

revelam-se como guias para exercícios específicos de perspetiva e perceção zen. Agora, o poder de domínio mental desenvolvido na primeira fase de evocação deliberada dos koans é aplicado ao exercício consciente das perspetivas especiais representadas pelos koans.

Muitas pessoas consideraram útil permanecer de pé, sentadas, a caminhar ou deitadas num estado de grande quietude enquanto tentam consolidar a recordação ou a perspetiva do koan; contudo, para dominar verdadeiramente o Zen, é imperativo desenvolver a capacidade de praticar Zen no decorrer de todas as atividades. Uma das principais funções da prática dos koans é capacitar o Zen em ação, para que o desenvolvimento da consciência superior possa prosseguir sem interrupção, independentemente de existir calma ou perturbação nos pensamentos ou no ambiente. Esta é a beleza e a graça dos koans, uma das razões profundas da sua atração perene.

Os dois primeiros koans desta coletânea oferecem as mais elementares ilustrações do ponto de encontro destes dois aspetos da prática inicial do koan. Todos os restantes koans são quer métodos alternativos, quer aperfeiçoamentos avançados dos exercícios e experiências indicados pelos dois primeiros koans. Assim, ao pôr os dois primeiros koans em prática, torna-se possível obter uma compreensão experiencial das chaves de todos os outros koans.

Segundo o ensinamento zen, não existe realmente forma de compreender os koans exceto através deles próprios. Embora as experiências reais dos koans abram o entendimento intelectual, o entendimento intelectual por si só não abre as experiências reais dos koans. Enquanto mapas, os koans mostram algo: ler simplesmente o mapa não equivale a fazer a viagem, mas sem ler o mapa não existe direção. A mente comum não possui uma verdadeira conceção da liberdade mental tal como ela é vivida no Zen; por isso, o koan parece impenetrável até seguirmos a sua orientação.

No primeiro koan, coloca-se a pergunta: “Um cão possui natureza de Buda?” A resposta dada é “Não”. O exercício rudimentar deste koan consiste simplesmente em trazer esta pergunta e resposta à mente de tempos a tempos. Tradicionalmente, o exercício é também executado trazendo apenas à mente a resposta “Não”.

No segundo koan, coloca-se a pergunta: “As pessoas profundamente cultivadas continuam sujeitas à causalidade?” A resposta dada é: “Não estão cegas à causalidade.” O ponto essencial deste exercício também pode ser evocado simplesmente recordando: “Não cegas à causalidade.”

Estes exercícios básicos podem ser praticados a qualquer momento, mas tornam-se particularmente eficazes se tiverdes o cuidado de trazer o koan à mente em duas ocasiões específicas: sempre que notardes que vos esquecestes dele; e sempre que notardes a mente a divagar, ou aparentemente cheia de pensamentos ou sentimentos. Fazei isto sem perturbar a consciência exata do ambiente ou da tarefa em mãos.

O próprio ato de fazer surgir um koan nesses momentos afirma a liberdade e independência originais da mente e, assim, a sua prática atenta impede que o esquecimento ou a preocupação monopolizem e controlem a mente. Os atos concomitantes de recordação e auto-observação quebram igualmente o hábito da negligência, uma fraqueza humana autodestrutiva que pode manifestar-se sob qualquer forma de atividade.

A capacidade cultivada de afirmar este poder de independência e de dirigir uma atenção intensificada sobre qualquer objeto à vontade desenvolve-se gradualmente numa aptidão espontânea para orientar autonomamente a atenção. A fortaleza interior produzida por isto não pode ser reproduzida por procedimentos artificiais de meditação que envolvam auto-hipnose ou autossugestão. Quando assim fortalecida, a mente não é obstruída pelos assuntos comuns, podendo geri-los com liberdade de escolha. Isto acontece porque a capacidade de dirigir e utilizar a mente deliberadamente foi construída através do exercício persistente da vontade independente, em adição — e não em oposição — à corrente dos assuntos ordinários.

Os koans fornecem também meios para concentrar a atenção reunida sobre princípios universais e sobre a realidade objetiva enquanto experiências totais, em vez de treinarem a atenção sobre um objeto limitado. Refletindo perceções coerentes no interior das suas estruturas, os koans, quando corretamente compreendidos, conferem significado essencial e direção à concentração e consciência ampliadas.

Este significado e esta direção dependem, naturalmente, da passagem à segunda fase do trabalho básico com koans, ligando-a à primeira. Isto

pode novamente ser explicado tomando como referência o primeiro e o segundo koans desta coletânea enquanto modelos dos géneros fundamentais de exercícios de que todos os restantes koans representam variações, aperfeiçoamentos, combinações e análises diagnósticas.

A prática do exercício do "Não" ensinado no primeiro koan consiste em trazer continuamente o "Não" à mente até que o pensamento errante habitual cesse e a consciência se acalme e clarifique. No Budismo Zen, isto é por vezes chamado realização do nirvana, ou vacuidade. A prática do exercício do "Não cegas à causalidade" ensinado no segundo koan envolve observar os processos dos acontecimentos. Em termos técnicos, isto é frequentemente designado como alcançar a realização da talidade, ou do ser-tal-como-é.

Estes dois aspetos da experiência zen têm de ser integrados para produzir totalidade da consciência. Se a perceção da talidade não for exercitada, a experiência do nirvana pode degenerar em quietismo em vez de se tornar o elixir purificador que deveria ser; sem o exercício nirvânico, a perceção da realidade é dificultada pela subjetividade e pelo ruído interno incessante. Em conjunto, estas duas categorias de exercício produzem calma e discernimento, clareza e precisão, sabedoria e compaixão. Uma vez desenvolvidas em concerto, estas qualidades passam então a indicar as suas próprias aplicações e efeitos intermináveis na vida do indivíduo.

Os koans zen são também utilizados para fins de teste e exame dos estados mentais. Os mestres zen utilizam esta função dos koans para determinar o progresso dos estudantes no desenvolvimento da consciência; os estudantes zen utilizam-na para avaliar os mestres e para descobrir preconceitos e fixações ocultas que limitam subconscientemente as suas próprias mentes. Assim, os koans podem ajudar a estimular o processo de crescimento ao revelarem as limitações de pensamentos e ideias baseados em pressupostos subjetivos.

Esta utilização dos koans para testar mentalidades requer um certo grau de conhecimento psicológico zen para ser aplicada, mas exemplos paralelos do seu funcionamento podem ser obtidos com materiais familiares. Um método simples utiliza os preconceitos do meio envolvente, fornecendo casualmente estímulos apropriados para observar se um indivíduo ou grupo está infetado pelos preconceitos habituais do ambiente cultural, ou se revela capacidade de pensamento e perceção independentes.

Num contexto ocidental, por exemplo, o preconceito ambiental é facilmente suscitado pela referência ao Islão. Quando pessoas sem qualquer conhecimento do Corão ou dos usos do Profeta se mostram prontas a emitir opiniões sobre o Islão como se fossem factos, isto representa o funcionamento de preconceitos condicionados, e não a operação da cognição independente. A inclinação para aceitar opiniões não verificadas simplesmente por serem correntes ou familiares é uma perigosa fraqueza humana, instrumental no auto-engano e facilmente explorada para enganar os outros. O estudo zen expõe tais falácias do pensamento para libertar a mente da servidão às visões e atitudes que elas produzem.

O propósito do Zen é libertar a mente da ilusão de que o pensamento automático — a operação de preconceitos condicionados pelo ambiente — constitui consciência real. Contudo, o Zen não funciona desta maneira quando ele próprio foi submetido às limitações do pensamento tendencioso. As conceções populares ocidentais dos koans zen como ilógicos ou paradoxais, por exemplo, criam um ambiente de maior suscetibilidade à confusão e ao desvio naqueles que absorveram estas noções, ainda que subconscientemente.

Porque a aparência externa do simbolismo zen cobre uma enorme variedade de imagens, desde a beleza sublime até à brutalidade violenta, é crucial que o leitor compreenda que a linguagem dos koans é simbólica. Os seus significados não são definidos pelos elementos individuais do seu conteúdo superficial, mas pelas relações estruturadas no seu padrão subjacente. Longe de serem ilógicos, os koans zen são modelos de lógica. Contudo, isto nem sempre é evidente para os ocidentais, porque a lógica dos koans zen é lógica budista, mais orientada para a experiência do que a filosofia ocidental.

Algumas barreiras de preconceito ambiental relativamente ao Zen são extremamente tenazes mesmo nas culturas do Extremo Oriente, e não apenas nas culturas ocidentais. A razão essencial para o preconceito relativamente ao Zen, para além da desinformação, é simplesmente o facto de a sua experiência central se encontrar fora do domínio de todo o condicionamento adquirido. Esta qualidade inapreensível frustra a compulsão do ego para identificar ou associar o eu a alguma coisa; assim, o ego ameaçado reage contra a sua própria conceção paranoica da experiência zen.

Esta resistência psicológica à abertura ao Zen é profundamente humana e não exclusiva dos ocidentais. Pode surgir em qualquer cultura, sob muitas formas diferentes. A distância entre a mente condicionada culturalmente e a mente zen libertada é tal que quase qualquer elemento do inventário do hábito pode ser interposto entre a mente interior e a compreensão zen.

Esta fraqueza da mentalidade humana não é trazida à luz pela técnica zen para criticar ou castigar as pessoas, mas para permitir que a mente individual observe diretamente o mecanismo de fixação que a impede de alcançar a iluminação; porque é apenas desmascarando o tirano interior que podemos, em última instância, tornar-nos livres.

COMO LER ESTE LIVRO

O texto de *Sem Barreira* consiste em diversos níveis de material de trabalho. O primeiro nível é uma história simbólica ou um dito de um antigo mestre zen. Segue-se um breve comentário de Wumen, o mestre zen posterior que compilou estes koans na China do século XIII. Depois surge uma observação final de Wumen, desta vez em verso. O texto chinês original consiste em quarenta e oito destes conjuntos de história, comentário e verso.

Para ampliar e iluminar ainda mais o texto original despido, incluí também traduções de comentários sobre os mesmos koans feitos por outros grandes mestres da tradição zen chinesa, desde o século VIII até ao século XVI. Alguns destes comentários estão em prosa, muitos em verso; todos revelam os desígnios interiores dos koans para tornar mais fácil a sua utilização.

Num contexto cultural ocidental, onde não existe familiaridade comum com as ideias ou práticas originais do Zen, a maior parte do significado e do sentido dos koans é normalmente impercetível, como consequência natural.

Às traduções acrescentei, portanto, explicações dos princípios e práticas, dos exercícios de perspetiva e perceção que são indicados na estrutura e no simbolismo de cada koan, comentário e verso.

Para retirar o máximo benefício da leitura deste livro, deve compreender-se antes de mais que os textos zen precisam de ser lidos

várias vezes, em diferentes estados mentais, de forma a alcançar os graus de absorção e penetração necessários para produzir o efeito ótimo. Os koans zen não são como a literatura comum e não entregam a sua iluminação aos modos emocionais ou intelectuais de compreensão. Um programa simples de métodos clássicos para ler este livro de modo consistente com os objetivos do Zen pode ser delineado nos seguintes passos:

PRIMEIRO PASSO

Lede apenas os koans originais, as afirmações e os versos, do princípio ao fim, pela ordem apresentada. Não leiais as explicações da tradução. Não tenteis interpretar nem memorizar nada do que lerdes. Não vos preocupeis em formular juízos pessoais ou comparações.

Notai que esta maneira de ler, longe de ser a execução simplista e mecânica que aparenta, é em si mesma um exercício zen bastante difícil de domínio da atenção. Por isso, é útil executá-la cuidadosamente, mesmo que o propósito e significado finais não sejam imediatamente evidentes.

Um dos sentidos desta advertência é que é definitivamente contraproducente esperar compreender tudo de uma só vez. Os koans são concebidos para suscitar sentimentos de frustração na parte arrogante, impaciente e possessiva da psique, de modo a expor a atividade desse tirano interior.

Felizmente, a prática zen oferece algo muito mais positivo do que confusão e preocupação. Enquanto ledes os koans e comentários, quando vos surgirem pensamentos — sejam eles aleatórios, confusos ou esclarecedores — pensai imediatamente "Não!" e não os prossigais. Este é o exercício iniciático tradicional zen do primeiro koan, que agora estais a integrar no desenho total do mandala completo dos koans, observando-os todos desta forma particular.

Tentai ler dois koans por dia deste modo, um de manhã e outro à noite, trazendo o "Não" à mente enquanto ledes os koans, e também de tempos a tempos ao longo do dia. (Notai que, devido à possibilidade de distração ou esquecimento naqueles que ainda não dominaram a atenção, este exercício específico não é adequado para principiantes envolvidos em tarefas perigosas, como operar maquinaria pesada; o segundo koan é muito

mais apropriado nesses casos.) Nesta fase, lede os koans pela ordem em que aparecem no livro, emparelhando koans sucessivos nas leituras diárias.

SEGUNDO PASSO

Agora, em vez de evocardes "Não!", praticai a concentração da atenção sobre a perceção total do presente imediato: absorvei toda a cena diante de vós de uma só vez, novamente sem formular juízos ou comparações, exatamente como se a vossa mente fosse simplesmente um espelho refletindo imparcialmente tudo o que surge diante dela. Esta é a concentração básica sobre "Não cego à causalidade", segundo o segundo koan.

Lede novamente os koans, tal como descrito no primeiro passo, mas desta vez mudai a mente para se concentrar no presente imediato sempre que notardes o surgimento de pensamentos. "Não cego" pode ser utilizado mesmo durante tarefas intrincadas ou perigosas, desde que obtenhais o foco correto. Certificai-vos de que conseguis fazê-lo em atividades simples antes de o tentardes em ocupações mais complexas.

TERCEIRO PASSO

Regressando à evocação do "Não!" como base principal, lede novamente os koans na mesma ordem e da mesma maneira, mas desta vez com as explicações. Tentai percorrer todas as mudanças percetivas e os restantes exercícios apresentados, recordando imediatamente "Não!" sempre que perderdes o fio.

QUARTO PASSO

Repeti o terceiro passo, utilizando a evocação de "Não cego" como base principal. Lede os koans, comentários, versos e explicações, usando "Não cego" para vos reorientardes sempre que necessário ao longo dos exercícios.

QUINTO PASSO

Lede agora o livro livremente, alternando fluidamente entre “Não” e “Não cego”, de forma exata e conforme a ênfase de cada koan, para a qual as leituras anteriores foram calculadas para sensibilizar a vossa mente. O propósito deste passo final é cultivar a capacidade de experimentar simultaneamente a consciência de “Não” e “Não cego”, mantendo também a capacidade de alternar entre ambas à vontade, conforme a necessidade: a função purificadora e despertadora do “Não”, ou a função clarificadora e iluminadora do “Não cego”.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Tradicionalmente, consideram-se necessários três elementos para a aplicação bem-sucedida dos koans ao processo de despertar da iluminação zen: fé, dúvida e determinação.

A fé é necessária porque a experiência do Zen é inconcebível para a mente comum e nem sequer pode ser imaginada antes de acontecer. Assim, a fé na possibilidade natural da iluminação é necessária para que se deem passos práticos em direção ao desconhecido.

A dúvida é inevitável porque a natureza inconcebível da iluminação zen mantém necessariamente o buscador num estado de suspensão, cuja duração e intensidade são indefinidas.

Sem o primeiro elemento, a fé, esta suspensão é humanamente insuportável; combinada com a fé, ela permite ao indivíduo questionar objetivamente os hábitos circunscritos de sentimento e pensamento aos quais tende a regressar continuamente.

Segundo o ensinamento zen, a inclinação para se deixar absorver por hábitos subjetivos de pensamento e sentimento é precisamente aquilo que impede a mente humana de realizar a iluminação. Esta inclinação é tão forte que normalmente preenche qualquer pausa, lacuna ou abertura no contínuo do hábito mental de forma automática. A dúvida zen, sustentada pela fé zen, é um poderoso instrumento para ultrapassar esta limitação da mentalidade humana; e o koan zen é um instrumento extremamente poderoso para criar e sustentar a dúvida zen.

O elemento final da determinação é também indispensável, porque a transcendência dos hábitos mentais automáticos e a consequente liberdade e independência da mente não são fáceis de alcançar na realidade; exigem

uma vida inteira de cultivo, mesmo depois do despertar para a possibilidade prática de o fazer.

É necessária determinação simplesmente para recordar os koans zen, quanto mais para levar até ao fim os seus exercícios mentais; e os mestres zen afirmaram que, na iluminação perfeita e completa, existem dezoito grandes despertares e incontáveis despertares menores. Um provérbio diz: "Os apressados não chegam."

Em última análise, os koans são infinitamente ricos em significado existencial, mas a qualidade e o grau em que os seus poderes de despertar da mente são experimentados e vividos dependem da atenção de cada indivíduo à sua própria iluminação.

1

O Cão de Zhaozhou

Um monge perguntou a Zhaozhou:

— Até um cão possui natureza de Buda?

Zhaozhou respondeu:

— Não.

WUMEN DIZ,

Para estudar Zen, tens de atravessar a barreira dos mestres; para alcançar a iluminação inefável, precisas de interromper o teu circuito mental. Se não atravessares a barreira dos mestres e não interromperes o teu circuito mental, então a tua consciência permanecerá presa aos objetos em toda a parte.

Mas diz-me: qual é a barreira dos mestres? Esta única palavra — "Não" — é o fecho singular na porta da fonte; por isso é chamada "A Barreira do Não que Fecha a Porta do Zen".

Aqueles que conseguirem atravessar a barreira não apenas verão Zhaozhou em pessoa, como poderão unir-se aos mestres zen de todos os tempos e estar ao nível deles, ver com o mesmo olho e ouvir com o mesmo ouvido. Não seria isso jubiloso?

Não há ninguém que deseje atravessar a barreira?

Desperta uma massa de dúvida com o teu corpo inteiro, investigando esta palavra "Não", trazendo-a à mente dia e noite. Não a compreendas como nada, não a compreendas como a inexistência de algo.

Será como se tivesses engolido uma pílula de ferro em brasa que não consegues cuspir, por mais que tentes. Lavando os teus equívocos e perceções erróneas anteriores, acabará por tornar-se totalmente familiar. De forma natural, interior e exterior tornam-se um só; como alguém sem fala que teve um sonho, apenas tu o podes saber por ti mesmo.

Quando subitamente romperes a barreira, surpreendendo os céus e abalando a terra, será como se tivesses obtido a espada de um grande guerreiro: encontrando Budas, matas os Budas; encontrando mestres zen, matas os mestres. Na margem da vida e da morte, alcanças grande independência; no meio de todas as espécies de condições e estados de ser, permaneces perfeitamente focado enquanto vagueias livremente.

Mas como trazê-lo à mente? Usando toda a energia do teu quotidiano, faz surgir esta palavra "Não". Se não permitires qualquer intervalo, serás como uma tocha da verdade que se acende no instante em que lhe pegam fogo.

VERSO DE WUMEN

A natureza búdica de um cão
Apresenta plenamente a verdadeira diretiva:
Assim que entras no sim e no não,
Perdes o corpo e forfeitas a vida.

VERSO DO MESTRE ZEN WUZU

Zhaozhou exibe uma espada
Cuja fria luz gélida cintila;
Se continuas a perguntar como e porquê,
Ela corta-te em pedaços.

VERSO DO MESTRE ZEN SUSHAN RU

"Um cão não possui natureza de Buda" —
Compaixão bondosa, profunda como o mar.
Aqueles que perseguem palavras e caçam ditos
Enterram a mente vigorosa.

TIANTONG RUJING DISSE,

Quando os pensamentos voam pela tua mente em confusão, que fazes? "A natureza búdica de um cão? Não." Esta palavra "Não" é uma vassoura de ferro: onde varres existe muito voo desordenado, e onde existe muito voo desordenado, varres. Quanto mais varres, mais existe. No ponto em que é impossível varrer, lanças toda a tua vida no ato de varrer.

Mantém a coluna direita dia e noite e não deixes a tua coragem enfraquecer. De repente, varrerás a totalidade do espaço, e todas as diferenciações serão claramente penetradas, tornando-se evidentes a fonte e os seus significados.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Zhaozhou (pronuncia-se Jow-joe) nasceu em 778 e viveu até aos cento e vinte anos, acabando por falecer em 897. Mestre de espírito excecionalmente elevado, Zhaozhou despertou pela primeira vez para o caminho zen aos dezoito anos, mas só abriu um centro de ensinamento aos oitenta anos.

Neste koan, o cão representa o estado da pessoa não iluminada, enquanto a natureza de Buda se refere tanto à essência da iluminação como à possibilidade de realizar a iluminação. Neste contexto, iluminação significa o despertar pleno das faculdades superiores da mente, que normalmente permanecem adormecidas sob as preocupações subjetivas com pensamentos e coisas.

Ao nível mais elementar, a afirmação do mestre zen de que um cão não possui natureza de Buda simplesmente estabelece uma distinção entre a natureza animal e a natureza iluminada no ser humano. A natureza animal não é plenamente consciente; reage às coisas por instinto e hábito, sem compreender porquê. A natureza iluminada é a própria essência da consciência: vê e compreende da forma mais direta.

Tradicionalmente, diz-se que a consciência de um animal não humano se assemelha à consciência onírica de um ser humano. Por analogia semelhante, também se afirma que a relação entre a consciência humana comum e a consciência iluminada é como a relação entre sonhar e despertar.

A questão central do Zen é esta: o que é que sonha e desperta? A resposta final é uma realização que só pode ser encontrada pelo indivíduo, na experiência direta. A resposta provisória é que tudo aquilo que possais pensar ou imaginar que isso seja, essa ideia ou imagem é um produto da mente, não a essência da mente. A importância desta distinção entre imagem e essência reside no facto de que, sem um fundamento experiencial direto na natureza essencial da consciência, é impossível avaliar a realidade de qualquer coisa que a consciência percecione ou conceba.

Um conceito acerca da consciência é ele próprio um produto da consciência, não a experiência da consciência em si mesma. A questão presente nesta história pode, num certo sentido, ser reformulada assim: "É possível estar plenamente desperto enquanto pensamentos habituais e aleatórios continuam a vaguear pela mente?" Aqui o mestre zen responde: "Não." Como veremos mais adiante, isto não é uma simples negação, porque aquilo que o mestre zen efetivamente diz é o seguinte: para veres por ti mesmo se é ou não possível despertar no próprio meio da confusão, antes de mais pára o pensamento ocioso e a especulação. O "Não" dirige-se ao questionador, não à própria questão.

O comentário em prosa de Wumen é uma tentativa de descrever um processo de utilização do "Não" como instrumento intensivo de concentração para limpar a mente e alcançar aquilo a que os budistas chamam "cessação" ou "interrupção". Na experiência plena da cessação, não só os pensamentos aleatórios param, como toda a visão do mundo — a ideia pessoal de realidade — fica suspensa. Isto é feito como expediente, para libertar a mente das limitações das ideias fixas e dos hábitos compulsivos de pensamento.

O tipo de prática do "Não" de que Wumen fala foi trazido para o primeiro plano do Zen popular pelo extraordinário mestre Dahui (pronuncia-se Dah-hway), algumas gerações antes do próprio Wumen. Dahui enfatizou esta prática em resposta à crescente complexidade da sociedade, porque ela pode ajudar as pessoas a cortar as complicações mentais com relativa facilidade.

Ao nível inicial, este exercício é realizado da seguinte forma: observa o que a tua mente faz e, cada vez que notares o pensamento "canino" a divagar, traz o "Não" à mente.

Parece simples? Experimenta.

Mas não tentes com demasiada intensidade antes de teres lido o resto deste livro e aprendido tudo sobre o lugar deste exercício no desenho total do ensinamento budista zen abrangente.

Este aviso é tradicional porque, como qualquer ferramenta, é possível usar mal o "Não". Podes escorregar e cortar a própria cabeça sem sequer te aperceberes disso.

Uma forma básica de abuso do "Não" consiste em interpretá-lo e praticá-lo de forma negativa, utilizando-o para tornar a mente vazia e excluir a realidade, em vez de o usar corretamente para tornar a mente clara e aberta à realidade.

Este conselho é repetido várias vezes nos comentários de Wumen e dos outros mestres zen, aos quais regressarei agora para colocar o "Não" no contexto global da prática zen.

No comentário em prosa de Wumen, ele diz: "Não o compreendas como nada; não o compreendas como ausência de algo." Em termos práticos, outros mestres zen descrevem estes equívocos como a crença de que é necessário apagar todos os objetos da consciência para realizar a essência da mente e a vacuidade objetiva das projeções subjetivas.

Em termos simples, nem a prática nem a realização do "Não" constituem um apagão ou um estado de consciência no qual não existam objetos aparentes.

Alguns sistemas de meditação budista incluem concentração sem objeto mental, mas esse expediente serve propriamente como meio de transcender a sensação de que a nossa experiência subjetiva da perceção corresponde à sua realidade objetiva. Assim, a meditação sem objeto é apenas um expediente temporário e, se usada em excesso, pode resultar naquilo que é conhecido como "intoxicação pelo vinho da absorção", uma condição patológica de libertação ilusória causada por anestesia mental.

O comentário em verso de Wumen repete igualmente este aviso ao dizer que perdemos a nossa vivacidade se entrarmos no "sim e não". Se nos envolvermos em ideias de "sim e não", então o "não" torna-se negativo, o oposto de "sim".

A “verdadeira diretiva” pela qual Wumen se refere ao “Não” significa realidade absoluta, a verdade última, que os budistas afirmam estar para além do pensamento e da ideação. O “Não” de Zhaozhou significa que a realidade última não é semelhante a nada que possamos imaginar; contudo, isso não significa que não exista realidade última. Se apenas seguimos os pensamentos que vão e vêm, isso é “envolver-se em sim e não”, desperdiçando tempo e energia a oscilar de um lado para o outro. Segundo o yoga budista tradicional, para testemunhar a realidade absoluta é necessário desapegar-se da nossa descrição conceptual da realidade; essa relação não-apegada não consiste nem em agarrar nem em negar, nem em envolver-se em sim e não.

A utilização do “Não” como instrumento é também enfatizada no verso do mestre zen Wuzu (pronuncia-se Woo-dzoo), que compara o “Não” a uma espada com a qual se cortam os emaranhados mentais e os pensamentos errantes. Tal como Wumen adverte contra o envolvimento em “sim e não”, Wuzu aconselha as pessoas a não pensar conceptualmente sobre o “Não”, pois isso apenas conduziria à fragmentação da mente, e não à concentração.

O verso do mestre zen Sushan (pronuncia-se Soo-shahn) destaca a intenção essencialmente positiva do exercício do “Não”. Ao mesmo tempo, reitera o aviso contra a sua má aplicação, especialmente através do mal-entendido baseado numa interpretação literal superficial.

Nas duas primeiras linhas, Sushan equipara o “Não” a uma compaixão profunda, no sentido de libertação da “caninidade”. As duas linhas seguintes alertam que uma interpretação negativa e literal do “Não” não liberta a mente, mas antes inibe o seu funcionamento livre. Por contraste, portanto, o “Não” significa igualmente libertação da “mente vigorosa”.

Uma forma particularmente pegajosa de “caninidade”, ou da obstinação do auto-engano, é a racionalização compulsiva. Isto é, na realidade, uma forma de literalismo superficial, ainda que lide principalmente com conceitos e não com palavras escritas propriamente ditas.

Hoje em dia, algumas pessoas compreendem, por exemplo, a questão acerca da natureza búdica de um cão como uma questão metafísica sobre animais. Uma vez que os budistas sempre reconheceram que todos os seres

vivos são conscientes, esta questão não surgiria num sentido literal; trata-se de uma representação puramente simbólica de um problema humano. É enganador tratar esta questão como um problema metafísico ou moral; ela é simplesmente um sistema imediato de alerta no interior de uma técnica zen muito direta, através da qual os seres humanos podem clarificar a sua própria visão mental.

O comentário do mestre zen Tiantong (pronuncia-se Tyen-toong) ilustra esta função prática de forma algo semelhante à de Wumen.

Alguns tradutores não atribuem qualquer valor semântico à resposta "Não", traduzindo-a como se o mestre da história tivesse respondido com uma vocalização inarticulada, que geralmente afirmam ser "Mu", uma pronúncia japonesa do chinês *wu*.

Isto reflete uma prática de usar esta sílaba sem significado como uma espécie de mantra ou fórmula de concentração para limpar a mente de pensamentos e desapegá-la do mundo dos objetos.

O dito original era, de facto, articulado e significativo, e o seu uso original na meditação não era como fórmula mágica. A repetição mental e verbal de "Mu" parece ter sido inventada no Japão por volta do ano 1900 por um monge excêntrico que a utilizou para popularizar o Zen, o qual considerava à beira da extinção e necessitado de medidas de emergência. Vestígios desse movimento deram posteriormente origem a tentativas de popularizar um Zen "instantâneo" ou "da era do jato", lançando pessoas em estados de transe ou levando-as à exaustão mental, em sessões intensivas altamente pressionantes que duravam vários dias ou até uma semana ou mais.

As desvantagens gerais desta técnica são as mesmas de todas as práticas encantatórias, derivando dos perigos inerentes ao seu efeito sobre mentes despreparadas. A falha específica da prática de repetição de "Mu" é que ela tende a produzir uma experiência contrafeita de vacuidade, que é apenas um estado alterado e não corta a raiz do ego. Como escreveu o gigante budista Nagarjuna: "A vacuidade mal compreendida destrói os fracos de espírito, como uma serpente mal manuseada ou um encantamento mal executado."

Escrevi longamente sobre a primeira história devido à importância que lhe é atribuída por Wumen e pela tradição zen posterior. Em particular,

relatei os avisos tradicionais dos mestres relativamente à má aplicação deste koan porque a tradição clássica está repleta destas advertências, e porque tais abusos continuam a acontecer. Ainda hoje algumas pessoas se iludem a si mesmas e aos outros através da prática incorreta deste koan, acreditando-se mestres zen e tentando ensinar os outros a fazer o mesmo.

2

A Raposa Selvagem

Sempre que o Mestre Baizhang realizava uma assembleia, um velho costumava escutar o ensinamento juntamente com a congregação. Quando as pessoas da assembleia saíam, o velho também saía.

Mas um dia o velho ficou para trás, e o mestre perguntou-lhe quem era.

O velho respondeu:

— Não sou um ser humano. No passado, no tempo de um Buda primordial, eu vivia nesta montanha. Aconteceu que um estudante me perguntou se as pessoas altamente cultivadas também estavam sujeitas à causalidade. Eu respondi que não estavam sujeitas à causalidade e caí no estado de raposa selvagem durante quinhentas vidas. Agora peço-vos que pronuncieis uma palavra em meu favor, para que eu possa ser libertado deste estado de raposa selvagem.

Então o velho perguntou:

— As pessoas altamente cultivadas continuam sujeitas à causalidade?

O mestre respondeu:

— Não estão cegas à causalidade.

Ao ouvir estas palavras, o velho alcançou grande iluminação.

Inclinando-se, disse:

— Livrei-me do corpo de raposa selvagem, que permanece do outro lado da montanha. Tomo a liberdade de vos informar disso e de pedir que realizeis um funeral monástico.

Então o mestre pediu a um dos membros do grupo que tocasse a tábua de aviso e anunciasse à comunidade que enviariam um monge falecido após a refeição.

A comunidade discutiu o assunto, perguntando-se como isso poderia ser possível, visto que todos estavam bem e ninguém se encontrava na enfermaria.

Depois da refeição, o mestre conduziu o grupo até uma gruta do outro lado da montanha, onde retirou uma raposa morta com o seu cajado. Depois cremou-a.

Nessa noite, o mestre subiu ao salão e relatou os acontecimentos anteriores. Huangbo perguntou:

— Um antigo que deu uma resposta errada caiu no estado de raposa selvagem durante quinhentas vidas; o que acontece àquele que nunca comete um erro?

O mestre respondeu:

— Aproxima-te e eu dir-te-ei.

Huangbo aproximou-se então e deu uma bofetada ao mestre.

O mestre bateu palmas e disse:

— Eu pensava que as barbas dos estrangeiros eram ruivas; afinal até aqui há um estrangeiro barbarruiva!

WUMEN DIZ,

Se não estivesse sujeito à causalidade, como poderia degenerar numa raposa selvagem? Se não estivesse cego à causalidade, como seria libertado do estado de raposa selvagem? Se conseguires abrir aqui um único olho, então saberás como o antigo residente da montanha obteve quinhentas vidas de elegância.

VERSO DE WUMEN

Não sujeito, não cego —
Duas faces do mesmo dado.
Não cego, não sujeito —
Mil erros, dez mil enganos.

O MESTRE ZEN GAOFENG MIAO DISSE,

O "não sujeito" do primeiro, o "não cego" do segundo — haverá ganho ou perda?

Se não existe causalidade, como pode haver sujeição e libertação?

Se existe, tenta então apresentar-te e exprimi-la claramente.

Existe? Existe?

POEMA DO MESTRE ZEN LINGYUAN

Ao dizer claramente "não sujeito", quando esteve realmente enganado o velho?

Ao dizer incisivamente "não cego", quando compreendeu realmente Baizhang?

Não compreensão e não erro exprimem juntas a perceção subtil;

Não sujeição e não cegueira representam distintamente o verdadeiro estado.

As causas e efeitos de toda a potencialidade têm razões:

Na ascensão e queda da totalidade, nada é proibido.

"Errado" é o seu próprio erro; "certo" é o certo de quem?

Desviado da fonte pela palavra pronunciada, deu origem à deliberação;

Questionando novamente, fez com que isso fosse mais uma vez trazido à tona.

Observando secretamente o erguer do vento e do trovão sob tudo isto,

Com um vento contrário ele fê-lo girar aos gritos, até o ribombar do trovão cessar.

Silenciando-se, a raposa regressou à sua toca para esconder a sua vergonhosa inépcia;

Baizhang ergueu a lua de Outono até ao cimo do pico.

VERSO DO MESTRE ZEN BAIZHANG ZHENG

Um artista pinta um quadro do inferno,
Representando centenas e milhares de cenas.
Ao pousar o pincel, observa-o
E sente um arrepio percorrê-lo.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Supõe-se que o mestre zen Baizhang (pronuncia-se Bye-jong) tenha vivido entre 720 e 814. É especialmente honrado por ter redigido orientações fundamentais para as comunas zen, sendo por isso o ícone perfeito para ilustrar um ponto acerca da causalidade, o princípio segundo o qual cada ato é uma causa que inevitavelmente possui um efeito correspondente. Este princípio está na base de toda a razão e moralidade. Nas escolas zen, ele é tradicionalmente expresso através de um famoso dito do próprio Baizhang: "Um dia sem trabalho é um dia sem comida."

Num certo sentido, este koan da raposa selvagem dirige-se diretamente às tendências negativas em que o praticante pode cair através da prática incorreta ou desequilibrada da meditação do "Não" descrita na primeira história.

Segundo os registos clássicos, uma das tendências negativas mais comuns é confundir ignorância (ou ignorar) com transcendência. Assim, o primeiro ponto essencial desta história da raposa selvagem é tornar claro que a prática e experiência do "Não" budista zen não negam a causalidade, a razão ou a moralidade; o verdadeiro significado do "Não" é penetrar o véu das ideias e imaginações subjetivas que nos cegam para as relações causais objetivas.

Deste modo, a prática zen não nos isenta daquilo que realmente está a acontecer; liberta-nos para ver o que realmente está a acontecer.

Aquilo de que o Zen nos liberta é da necessidade compulsiva de nos assegurarmos de que o mundo é tal como aprendemos a presumir que ele é. O Zen liberta-nos do mesmerismo do pensamento desejante e temeroso. A vacuidade não é o nada; é a porta aberta para a realidade.

O grande mestre Dahui, mencionado no comentário do tradutor à primeira história, descreveu os efeitos da prática errada do "Não" como

“negar os efeitos das causas e assim tornar-se grosseiro e descuidado”. Grande parte do pseudo-Zen decadente deriva desta forma de má prática.

Na segunda metade da história, um certo Huangbo (pronuncia-se Hwong-bwaw) “esbofeteou” o mestre zen. Huangbo era um homem espontaneamente iluminado, mas também se tornou aprendiz do mestre zen Baizhang. Esta “bofetada” simboliza o desmantelamento da estrutura do acontecimento didático uma vez estabelecido o ponto essencial. Trata-se de uma manobra zen clássica destinada a induzir o buscador a abandonar o apego aos meios temporários, como a história didática do velho e da raposa neste koan específico.

A natureza fantasmagórica do acontecimento na história de Baizhang simboliza a natureza expedita dos ensinamentos. Segundo um provérbio zen, o estudante deve em última instância transcender o mestre para que a transmissão do Zen se complete. Este provérbio representa igualmente a transcendência dos meios temporários, e a sua mensagem é simbolizada aqui pelo aprendiz Huangbo ao golpear o mestre Baizhang.

Reconhecendo a iluminação do seu aprendiz, o mestre zen Baizhang exclama: “Pensava que as barbas dos estrangeiros eram ruivas; afinal há aqui também um estrangeiro barbarruiva!” Na linguagem zen, isto significa: “Sei como são os mestres zen; aqui está outro mestre zen!” Este foi o reconhecimento, por parte de Baizhang, da mestria de Huangbo, ilustrada pela capacidade do aprendiz de assimilar a história da raposa e concluí-la da maneira zen, transcendendo os expedientes temporários.

No seu comentário em prosa, Wumen diz: “Se não estivesse sujeito à causalidade, como poderia degenerar numa raposa selvagem?” Esta pergunta retórica não constitui um problema filosófico; refere-se ao uso correcto da prática do “Não” para eliminar o efeito da conversa interna através da interrupção da sua causa. Wumen continua: “Se não estivesse cego à causalidade, como seria libertado de ser uma raposa selvagem?” Isto possui dois significados.

Primeiro, significa que, para ser libertado, é necessário ser “cego” no sentido especial de não ver as coisas através dos olhos da servidão, ou de não prestar atenção às falsidades e superficialidades. Segundo, significa também que, uma vez deixado de estar cego à realidade efetiva, precisas de

mais do que visão: precisas de inteligência, arte e engenho nos sentidos positivos destas palavras.

Wumen prossegue dizendo que a integração ideal não reside nem na posição do velho nem na do mestre zen; na verdade, depende de ti: “Se conseguires abrir aqui um único olho, então saberás como o antigo residente da montanha obteve quinhentas vidas de elegância.” Se servidão e libertação forem vistas como ultimamente separadas uma da outra, o velho semelhante à raposa parece ter caído em servidão devido ao seu apego à libertação: pareceria preso pela própria negação da causalidade. Este é um olhar dualista, não um olho único.

Em contraste, quando se vê que não existe dualidade entre vacuidade e ser, o velho parece ter mergulhado na servidão como ato de liberdade: a liberdade tornou-se liberdade para assumir responsabilidade, livremente. Neste sentido, negar a sujeição à causalidade não significa escapismo, mas negação da realidade das limitações psicologicamente impostas pela fixação em cadeias causais imaginadas ou fabricadas. Este é um olho único, no qual liberdade da vontade e envolvimento responsável se unem.

Em termos simples, uma interpretação positiva da negação do velho quanto à sujeição à causalidade significa participação hábil e criativa no mundo, por livre vontade e não por compulsão. É isto a que Wumen se refere como “quinhentas vidas de elegância”.

Wumen conclui: “Não cego, não sujeito — / Mil erros, dez mil enganos.” Em chinês coloquial, “responder a um erro com um engano” significa tirar o melhor partido de uma má situação. Aqui significa que o mundo comum continua em curso e que não se está cego a ele; e, uma vez que nada é absolutamente fixo, existe sempre potencial para a criatividade no próprio processo da mudança. Assim, embora nada no mundo seja jamais perfeito, com consciência e autonomia continuamos a utilizar expedientes imperfeitos para lidar com situações imperfeitas.

No verso do mestre zen Gaofeng Miao (pronuncia-se Gow-fung Myow), a primeira linha nega a presunção de que seja possível alcançar verdadeira libertação negando a causalidade, bem como a suposição de que reconhecer a causalidade implique perda de liberdade.

A segunda linha reforça ainda mais isto ao recordar o facto subjacente de que tanto a sujeição como a libertação assentam na causalidade, e ambas obedecem a princípios causais.

A terceira e quarta linhas recordam-nos que isto não é uma discussão teórica ou filosófica, mas uma questão da nossa experiência efetiva. Quais são as causas e efeitos na tua vida?

O poema do mestre zen Lingyuan (pronuncia-se Ling-ywen) resume e desenvolve estes pontos cruciais linha a linha.

"Ao dizer claramente 'não sujeito', quando esteve realmente enganado o velho?" A um nível, isto significa que, embora não seja possível escapar à própria causalidade, é possível evitar causas específicas. O ponto essencial é distinguir entre o necessário e o possível.

Noutro nível de interpretação, "não sujeito" representa "não subjetivo", o que significa visão clara. Quando é que isso alguma vez está enganado?

"Ao dizer incisivamente 'não cego', quando compreendeu realmente Baizhang?" Dizer que a afirmação de Baizhang é "incisiva" significa que a atenção zen aos processos causais é deliberada, focada, concreta e prática. Questionar a possibilidade de alguma vez compreender refere-se à infinidade última da realidade e à consequente necessidade de um despertar perpetuamente contínuo. A realidade é infinita tanto em alcance como em detalhe; por isso, o desenvolvimento da consciência zen no sentido total é um caminho sem fim.

"Não compreensão e não erro exprimem juntas perceção subtil." "Não compreensão" significa não fabricar racionalizações arbitrárias; "não erro" significa ver as coisas exatamente como são. Estas expressões ilustram uma consciência mais subtil do que a conceptualização.

"Não sujeição e não cegueira representam distintamente o verdadeiro estado." "Não sujeição" significa aqui não ser subjetivo nos próprios juízos; "não cegueira" significa ser objetivo nas perceções.

"As causas e efeitos de toda a potencialidade têm razões." Aquele cujo potencial foi libertado pelo Zen é capaz de operar deliberada e inteligentemente as leis da causalidade.

“Subindo e descendo na totalidade, nada é tabu.” “Subir” significa transcendência; “descer” significa retorno ao mundo. Diz-se que aqueles que são plenamente iluminados são livres para vir ou partir, agir no mundo ou abster-se, elevar-se acima de tudo ou envolver-se em qualquer coisa. “Nada é tabu” refere-se à completude da libertação.

“‘Errado’ é o seu próprio erro; ‘certo’ é o certo de quem?” Rotular arbitrariamente algo como “errado” em si mesmo já é um juízo “errado”; afirmar arbitrariamente algo como “certo” em si mesmo é uma avaliação subjetiva. Para compreender o verdadeiro significado e valor desses juízos e avaliações, é essencial vê-los no contexto e compreender os pressupostos e premissas em que assentam.

“Desviado da fonte pela palavra pronunciada, deu origem à deliberação.” Isto refere-se ao velho da história no remoto passado, quando foi interrogado por um estudante acerca de saber se as pessoas altamente cultivadas continuavam sujeitas à causalidade. O velho foi “desviado da fonte” por uma questão de alternativa rígida e demonstrou essa distração através de uma resposta aparentemente unilateral.

“Questionando novamente, fez com que isso fosse mais uma vez trazido à tona.” Esta linha refere-se ao velho ao apresentar a mesma questão ao mestre zen Baizhang.

“Observando secretamente o erguer do vento e do trovão sob tudo isto.” Isto descreve o mestre zen observando o questionador para perceber quais são os seus pressupostos subjacentes.

“Com um vento contrário ele fê-lo girar aos gritos, até o ribombar do trovão cessar.” Esta é a demolição, por parte do mestre zen, do apego a uma visão unilateral das coisas.

“Silenciando-se, a raposa regressou à sua toca para esconder a sua vergonhosa inépcia.” O velho deixou de duvidar e especular, abandonando o seu apego conceptual.

“Baizhang ergueu a lua de Outono até ao cimo do pico.” O Outono simboliza o murchar e morrer das ilusões subjetivas; a lua representa o despertar zen. Baizhang ergueu a lua “até ao cimo do pico”, mostrando como a liberdade e iluminação supremas do Zen transcendem o pensamento rigidamente divisivo em termos de sim e não.

Onde ergueu Baizhang a lua? Onde libertou o velho semelhante à raposa? Onde iluminou os seus estudantes com esta história? Onde cedeu perante o seu sucessor Huangbo?

Tudo isto ao mesmo tempo?

Tenta ver ambos os lados de cada acontecimento, depois eleva-te "até ao cimo do pico" para uma perspetiva que abarque todos os pontos de vista e, ainda assim, esteja acima deles.

3

Um Dedo

Sempre que o Mestre Judi era interrogado, limitava-se a erguer um dedo.

Mais tarde, um rapaz servo também erguia um dedo quando visitantes perguntavam o que o mestre ensinava.

Quando Judi ouviu falar disso, cortou o dedo do rapaz com uma faca.

O rapaz saiu a correr, gritando de dor, mas Judi chamou-o de volta. Quando o rapaz virou a cabeça, Judi ergueu um dedo. Subitamente, o rapaz alcançou a iluminação.

Quando Judi estava prestes a morrer, disse a um grupo:

— Alcancei o Zen de um dedo do meu mestre Tianlong e utilizei-o toda a minha vida sem o esgotar.

Dito isto, faleceu.

WUMEN DIZ,

A iluminação de Judi e do rapaz não está num dedo. Se conseguires ver aqui, então Tianlong, Judi, o rapaz e tu próprio sereis todos espetados no mesmo espeto.

VERSO DE WUMEN

Judi faz do velho Tianlong um tolo;
A lâmina afiada erguida sozinha põe à prova o rapaz.
O grande espírito ergueu as mãos sem grande esforço
E separou os milhões de camadas da Montanha Florida.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre zen Judi (pronuncia-se Jyw-dee) viveu no século IX. Pouco se sabe sobre ele, exceto que era chamado Judi porque recitava constantemente um *dharani*, ou fórmula meditativa, com esse nome. Esta fórmula, ou concentração, é uma das associadas a Guanyin (pronuncia-se Gwahn-yin), um ícone budista essencial que representa a atividade e eficácia da compaixão infinita.

Enquanto mestre de outro modo desconhecido, Judi é o ícone perfeito para este koan, porque ele representa absorção na unidade total do ser, absorção ao ponto de já não existir qualquer sensação ou ideia subjetiva da própria unificação. Nesse ponto, como o descreveu um mestre zen anterior, "quando abandonaste completamente a tua pele, existe apenas uma única realidade verdadeira".

Assim, ao nível principal de interpretação, quando o mestre zen Judi erguia um dedo, estava simplesmente a apontar, simultaneamente de forma simbólica e direta, para a única realidade verdadeira que está para além das conceções e juízos pessoais. Ele próprio despertou quando o seu mestre zen Tianlong (pronuncia-se Tyen-loong) simplesmente ergueu um dedo em resposta a uma pergunta zen.

A história do dedo único contém igualmente um importante ensinamento prático. Um dos níveis deste ensinamento é assinalado pela identificação de Judi como devoto da prática da meditação através do uso de uma fórmula. Como muitas pessoas sabem, o significado original de "fórmula" ou "encantamento" neste sentido, em inglês, é tornar imóvel, fixar ou treinar num único ponto. Assim, uma fórmula é uma expressão de concentração repetida para focar a mente de modo estável. Isto é análogo a uma função daquilo a que os budistas indianos chamam *dharani* ou *mantra*.

Algumas pessoas pensam que as fórmulas são expressões sem sentido cujo conteúdo nada tem a ver com o seu efeito. É verdade que existem fórmulas sem sentido, através das quais é possível produzir uma concentração sem sentido. Um dos sinais mais seguros de uma ordem religiosa degenerada é a crença em palavreado mágico sem conteúdo. As fórmulas budistas, em contraste, possuem um significado no mais elevado grau imaginável. Isto reflete-se no chinês budista, onde as fórmulas são chamadas "sustentáculos da totalidade" e "palavras verdadeiras".

Uma das advertências tradicionais relativas ao uso de fórmulas é que elas podem ser muito perigosas para os inexperientes ou mal preparados. O perigo resulta do facto de a repetição de fórmulas poder produzir absorção tão rapidamente que uma concentração intensa pode desenvolver-se prematuramente, sem refinamento do carácter nem clarificação da perceção. O resultado deste desequilíbrio é que os defeitos da personalidade e os preconceitos subjetivos são na realidade ampliados pela concentração, apesar de o praticante se sentir bem.

Desta perspetiva, é fácil perceber o perigo de utilizar "Mu" como fórmula. Dizer que não se conseguem imaginar os perigos a que alguém se expõe desse modo não é mais do que uma descrição matematicamente exata da situação de alguém "enfeitiçado" por uma palavra-vazio. Esta é uma das melhores razões para a antiga doutrina segundo a qual o estudo do Budismo após a morte de Buda deve basear-se em última instância no ensinamento completo e não num ensinamento parcial.

A única exceção geral às graves cautelas e advertências tradicionalmente associadas ao uso de fórmulas no Budismo são aquelas utilizadas para trazer à mente o Buda da Luz e Vida Infinitas. Esse Buda representa a realidade da compaixão universal e cósmica, ou compaixão objetivamente real, presidindo a um estado de ser chamado Terra Pura da Suprema Bem-Aventurança. A razão para a exceção geralmente concedida a estas fórmulas de compaixão da Terra Pura é a sua associação com algo puramente benigno: uma experiência inefável de misericórdia e alívio incondicionais.

Ainda assim, as orientações tradicionais para o uso bem-sucedido das fórmulas aplicam-se também às fórmulas da Terra Pura, mesmo que estas possam normalmente estar isentas dos piores perigos associados ao mau uso das fórmulas em geral. O benigno mas relativamente ineficaz não é tão bom como o benigno e plenamente eficaz. As orientações para a eficácia genuína das fórmulas budistas não são outras senão o desenho total do ensinamento budista completo.

Este koan particular do dedo único apresenta dois pontos essenciais acerca da prática, de uma maneira tipicamente zen. Na figura do rapaz aparentemente castigado por imitar o mestre Judi encontra-se o princípio de que a imitação ignorante, ou a repetição de formas superficiais recebidas em segunda mão, não é o Caminho para a experiência direta da realidade.

Judi não imitava o seu próprio mestre, que não erguia um dedo perante todas as perguntas. Judi fora projetado para além de si mesmo pelo gesto espontâneo do seu mestre e passou o resto da vida apenas a apontar para a talidade. O rapaz via Judi erguer um dedo perante cada pergunta; se tivesse absorvido a mensagem do mestre, teria sido capaz de apontar para a talidade de outra forma, e não teria simplesmente imitado o mestre.

Existe outra maneira de olhar para este koan. Um provérbio zen diz que quando alguém aponta para a lua, a intenção é que os outros vejam a lua, não que olhem para o dedo que aponta. O propósito de um exercício — como recitar uma fórmula ou erguer um dedo para ver como as pessoas compreendem — consiste unicamente em obter o efeito, não em tornar-se um devoto servil desse exercício particular. Desta perspetiva, "cortar" o dedo do rapaz não é castigo; simboliza graduação.

Na terminologia gráfica da alquimia espiritual taoista, antiga parente do Zen, quando se obtém o efeito máximo de um exercício é necessário "retirar o fogo" debaixo do "elixir" para impedir que os ingredientes medicinais do elixir se tornem "rançosos". As escrituras budistas e os ensinamentos zen também falam figurativamente em interromper o medicamento uma vez curada a doença, para que "o próprio medicamento não provoque uma enfermidade".

Na metodologia relativamente simples de algumas antigas escolas zen, a interrupção de uma prática na qual alguém se tornou totalmente absorvido podia constituir um verdadeiro choque, representado aqui pelo rapaz aos gritos. Mas agora o mestre chama a atenção para o efeito do ensinamento, atenção que até então estivera focada no ensinamento enquanto causa. A mudança súbita da absorção na prática para a absorção na realização é representada pelo rapaz alcançando subitamente a iluminação.

O comentário em prosa de Wumen começa essencialmente por dizer que o dedo que aponta não é a lua; o sinal não é o destino. Depois convida-nos a ver por nós mesmos a lua da realidade para a qual todos os intervenientes deste koan apontam. Diz que estamos todos "espetados no mesmo espeto", mostrando-nos a nós próprios no contexto da totalidade de tudo.

No seu verso, Wumen começa por dizer que Judi faz de Tianlong um tolo. Isto alude à observação feita no leito de morte de que recebera o seu

"Zen de um dedo" de Tianlong. Wumen recorda-nos que não devemos tomar este tipo de discurso literalmente, como significando a transmissão de uma determinada forma ou hábito, e que devemos lembrar-nos de que os verdadeiros mestres zen não lidam com realizações em segunda mão.

A segunda linha do verso de Wumen fala da "lâmina afiada" de Judi "pondo à prova" o rapaz; isto representa a perceção penetrante da realidade absoluta, que não admite comparação nem semelhança, fazendo-nos abandonar o hábito de nos fixarmos em coisas secundárias como se fossem ultimamente reais.

As duas últimas linhas do verso de Wumen aludem a uma antiga lenda chinesa acerca de um espírito gigante que dividiu uma enorme montanha. Isto é simplesmente usado como metáfora colorida para descrever aquilo a que os budistas zen chamam "apontar direto", empregado como meio de cortar através de uma massa de imaginações aleatórias. Pelas suas ações, Judi primeiro cortou uma montanha de pensamentos e conceitos subjetivos, depois despedaçou a perspetiva monolítica da unidade.

Desta forma, unidade e diferenciação são simultaneamente una e distintas: os particulares da multiplicidade fazem todos parte de um único todo; o todo único é composto pela multiplicidade. Este koan concentra-se na unidade; a diferenciação fica eclipsada, exceto pelo aviso evidente de que a unidade indiferenciada é uma ilusão produzida pelo congelamento da mente.

Todo o koan pode ser resumido por um verso sobre este koan do grande mestre zen Yuanwu (pronuncia-se Ywen-woo). Este verso humorístico resume os pontos levantados pelo koan e recorda-nos igualmente que devemos ver a forma de ensinar de Judi no seu devido contexto, e não imitá-la cegamente:

Como poderia ser fácil responder
Às condições causais de pergunta e resposta?
É difícil ser verdadeiramente elegante quando não se tem dinheiro.
Existe algo no seu coração, mas ele não consegue dizê-lo;
Na sua pressa, limita-se a erguer um dedo.

"Como poderia ser fácil responder / Às condições causais de pergunta e resposta?" Aqui Yuanwu adota a posição de defender Judi, dizendo que não pode ser fácil dar uma resposta; a complexidade e amplitude da

realidade total são ultimamente infinitas. Ninguém consegue abarcar toda a verdade em palavras. É por isso que Judi simplesmente resume tudo num só gesto.

"É difícil ser verdadeiramente elegante quando não se tem dinheiro." Repreendendo brincalhonamente Judi por ser simplista e grosseiro, Yuanwu está na verdade a repetir o ensinamento budista tradicional de que a iluminação completa inclui habilidade para conceber meios de ajudar e libertar os outros, aqui representada pelo "dinheiro".

"Existe algo no seu coração" — Judi era inegavelmente iluminado no sentido da sua realização da verdade última — "mas ele não consegue dizê-lo" — a realidade última não pode, pela sua própria natureza, ser expressa em palavras — por isso "na sua pressa, limita-se a erguer um dedo" — a sua simplicidade não é uma redução, mas uma afirmação da infinitude da realidade e dos ensinamentos que ela contém.

Um tema popular da meditação zen diz: "Todas as coisas regressam ao Uno; para onde regressa o Uno?" Esta é a forma de trabalhar o koan do dedo de Judi.

4

O Estrangeiro Não Tem Barba

Huo-an disse:

— Porque é que o Estrangeiro do Oeste não tem barba?

WUMEN DIZ,

O estudo tem de ser estudo genuíno; a iluminação tem de ser iluminação real. É necessário ver este estrangeiro pessoalmente antes de compreenderes; mas, quando falas de um encontro pessoal, já existe uma dicotomia.

VERSO DE WUMEN

Na presença de um ignorante,
Não fales de um sonho.
O estrangeiro sem barba
Acrescenta obscuridade à consciência.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

"O Estrangeiro do Oeste" refere-se ao mestre budista indiano Bodhidharma, considerado o fundador do Zen na China. Tradicionalmente, é representado com uma barba espessa.

O mestre zen Huo-an (pronuncia-se Hwaw-ahn) viveu no final do século XII, próximo do tempo do próprio Wumen. Huo-an era um indivíduo de espírito elevado que fez tudo o que pôde para evitar notoriedade. Pouquíssimo se sabe sobre este mestre para além de algumas histórias e poemas que lhe são atribuídos.

Neste koan, Huo-an pergunta porque é que o fundador barbudo do Zen não tem barba. Tal como outros koans, isto não é um jogo de palavras ilógico ou caprichoso, mas um lembrete simbólico de um aspeto da realidade.

A figura do fundador do Zen é normalmente usada para representar o verdadeiro eu ou a mente essencial, tal como compreendidos na experiência zen. Este eu é chamado Estrangeiro porque é desconhecido para a mente condicionada culturalmente. Dizer que o Estrangeiro não tem barba é dizer que o verdadeiro eu ou a mente essencial não se identificam com os aspetos superficiais da personalidade ou da aparência exterior.

Nos seus comentários em prosa, Wumen sublinha a importância de pôr de lado as aparências superficiais para alcançar as realidades quando diz que é necessário estudar a realidade através da própria realidade. Prossegue destacando a necessidade de experiência pessoal direta em vez de teoria em segunda mão: "É necessário ver este estrangeiro pessoalmente antes de compreenderes."

As observações em prosa de Wumen concluem com um lembrete de que o fundador do Zen não é outro senão o verdadeiro eu de cada um, que sempre esteve presente: "Quando falas de um encontro pessoal, já existe uma dicotomia." Isto significa que o despertar zen não surge através da tentativa de assimilação a uma imagem, mas através da realização espontânea da essência fundamental da consciência subjacente a todas as aparências.

No seu comentário em verso, Wumen dirige o impulso deste koan ao próprio uso do koan, advertindo o observador para não o abordar através da sua aparência superficial. A pergunta do koan é deliberadamente construída

para suscitar uma determinada forma de ver; contudo, para alguém que vê apenas o enigma evidente, a forma exterior do koan gera confusão.

Este é um dos muitos exemplos em que os comentários de Wumen servem principalmente para colocar um sinal de aviso apontando uma armadilha para os incautos.

5

No Cimo de uma Árvore

O mestre Xiangyan disse:

— Suponhamos que alguém está em cima de uma árvore, agarrando-se a um ramo com os dentes, sem que as mãos tenham apoio noutro ramo e sem que os pés encontrem apoio no tronco. Alguém debaixo da árvore pergunta-lhe qual é o significado do Zen. Se não responder, está a evitar a pergunta; mas, se responder, perde a vida. Numa situação dessas, como responderias?

WUMEN DIZ,

Por mais eloquente que sejas, isso não serve de nada; mesmo que consigas explicar todo o Cânone, continua a não servir de nada. Se conseguires dar uma resposta aqui, trarás à vida o teu anterior caminho de morte e matarás o teu anterior caminho de vida. Caso contrário, se não conseguires, limita-te a esperar pelo futuro para perguntar ao Buda Maitreya.

VERSO DE WUMEN

Xiangyan é verdadeiramente inepto;
O seu veneno vil é ilimitado.
Ele silencia as bocas dos estudantes zen,
E olhos demoníacos jorram de todos os seus corpos.

O MESTRE ZEN BAIYAN DISSE,

Xiangyan transformou toda a terra num forno incandescente, cujas chamas ferozes atravessam o céu: até o ferro e o aço derretem instantaneamente.

VERSO DO MESTRE ZEN FENYANG

Xiangyan agarra-se à árvore com os dentes, mostrando-o a muitas pessoas:
Quer conduzir os seus pares à realidade fundamental.
Tenta deliberar, e estarás a agarrar-te às palavras;
Incontáveis são aqueles que perderam a vida.
Abrirei um caminho através da confusão para vós:
Quando as nuvens se dissipam no céu eterno, o sol e a lua são novos.

VERSO DO MESTRE ZEN YUELIN

Xiangyan sobe a uma árvore —
Pára, pára, pára, pára!
Se tentares perguntar sobre isso —
Complicações e clichés.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre zen Xiangyan (pronuncia-se Shyahng-yen) viveu no século IX. Era especialmente conhecido pela sua poesia invulgar. Na tradição zen, Xiangyan é representado como alguém que fora anteriormente um intelectual incapaz de realizar a essência da mente devido à sua preocupação excessiva com o exercício intelectual.

Frustrado por esse fracasso, acabou por abandonar os estudos e retirar-se para meditar sobre a mente original. Então, um dia, despertou subitamente para a verdade do Zen ao ouvir o som de pedrinhas a atingir um bambuzal.

Tal como o anterior, este koan assume a forma de uma pergunta deliberadamente construída para suscitar uma perceção específica.

A imagem do homem agarrado a um ramo com os dentes simboliza o apego de uma mente condicionada ao fragmento da realidade percetível através da visão do mundo à qual a mente foi habituada pela história pessoal e cultural. O próprio Xiangyan estava profundamente familiarizado com esse estado, tendo passado tantos anos a tentar apreender o Zen através do exercício intelectual.

Para realizar a iluminação zen, é necessário ser capaz de se colocar à parte da visão do mundo ou estrutura mental à qual se foi condicionado, mas sem deformar a capacidade da mente para a organização construtiva. Assim, o homem de Xiangyan em cima da árvore tem de largar o seu

precário apoio nos dentes para "responder a uma pergunta sobre o Zen", significando isto que deve abandonar as suas fixações intelectuais para realizar o Zen; contudo, não deve permitir que esse desapego o transforme num escapista ineficaz e, desse modo, "perca a vida".

Os comentários em prosa de Wumen começam por enfatizar que este koan não é um enigma a resolver através do exercício intelectual. Prossegue dizendo que o trabalho correto com o koan "trará à vida o teu anterior caminho de morte", significando que despertará uma perceção até então adormecida, e "matará o teu anterior caminho de vida", significando que te libertará dos hábitos compulsivos de pensamento.

Wumen conclui as suas observações em prosa recordando-nos que não devemos ficar presos na fachada do próprio koan. Se não conseguires encontrar a resposta, diz ele, "espera pelo futuro para perguntar ao Buda Maitreya". Maitreya é o nome do Buda mitológico do Futuro, que virá no final do presente éon para resgatar aqueles que ainda não conseguiram alcançar a iluminação. Assim, Wumen diz efetivamente que é necessário ser infinitamente paciente e deixar a confusão esgotar-se por si própria, em vez de agravá-la ao lutar com este koan apenas a um nível intelectual.

Wumen começa o seu comentário em verso chamando Xiangyan de "verdadeiramente inepto". Isto significa que ele alcançou a verdadeira "inépcia" zen, forma humorística de representar a transcendência da "esperteza" do intelectualismo ocioso.

Wumen qualifica depois a sua afirmação dizendo que o "veneno vil" de Xiangyan é ilimitado. O ensinamento zen é frequentemente chamado "vil" e "venenoso" porque afasta as ilusões e "mata" o pensamento falso. O "veneno" de Xiangyan é "ilimitado" porque o seu método não acomoda quaisquer ideias subjetivas nem admite soluções teóricas.

Nas duas últimas linhas do seu verso, Wumen resume o efeito pretendido pelo método de Xiangyan em termos muito coloridos. Ele "silencia" as "bocas" (acalma as mentes tagarelas) dos buscadores zen, para que "olhos demoníacos jorrem de todos os seus corpos" — as fixações intelectuais e ideias arbitrárias desaparecem da consciência purificada, não possuindo realidade inerente capaz de as sustentar sem o apoio dos hábitos compulsivos de pensamento.

O comentário do mestre zen Baiyan (pronuncia-se Bye-yen) ilustra graficamente este aspeto funcional do método de Xiangyan. A imagem do "forno incandescente" é um símbolo zen clássico de um estado mental tão focado no inefável que nenhum pensamento ou imaginação aleatória consegue permanecer. Os pensamentos ociosos tornam-se como flocos de neve a cair sobre um fogo abrasador, evaporando instantaneamente. Baiyan leva esta metáfora ao mais elevado grau de intensidade, dizendo que "até o ferro e o aço derretem instantaneamente", para ilustrar a potência do método de Xiangyan enquanto instrumento de aquietamento da mente errante.

O verso do mestre zen Fenyang (pronuncia-se Fun-yahng) deixa claro que o ponto do método de Xiangyan não reside na expressão superficial. Ele afirma que o objectivo está em interromper o pensamento subjetivo para permitir que a realidade se revele por si mesma; por isso, adverte o observador a não procurar o significado nas palavras, porque isso conduziria a um beco sem saída.

Fenyang conclui descrevendo a experiência efetiva de resolução deste koan, que é, pela sua própria natureza, inconcebível e inefável. Não podendo ser expressa diretamente, recorre-se à imagética e simbolismo poéticos para aludir à experiência. As "nuvens" representam as ilusões; o "céu eterno" representa a mente verdadeira; o "sol e a lua" representam o conhecimento das realidades absoluta e relativa; serem "novos" representa imediatismo e espontaneidade. Quando a mente se liberta das ilusões, tanto a cognição racional como a intuitiva alcançam uma relação mais íntima com a realidade objetiva.

Finalmente, o verso do mestre zen Yuelin (pronuncia-se Yweh-lin) destaca o carácter deliberadamente construído da situação do koan e recorda-nos que não devemos ficar enredados na aparência externa nem continuar a pensar nele conceptualmente. A segunda linha, "Pára, pára, pára, pára!", é simultaneamente um aviso para não prosseguir os pensamentos e um sinal indicando que, no fundo, "parar" a mente errante é aquilo de que este koan verdadeiramente trata. Como conclui Yuelin, se não "pararas", mas continuares a colocar a questão como um enigma intelectual, tudo o que obterás serão "complicações e clichés".

6

Buda Ergue uma Flor

Nos tempos antigos, durante a assembleia no Monte Espiritual, Buda ergueu uma flor e mostrou-a à multidão.

Todos permaneceram em silêncio, exceto o santo Kashyapa, que esboçou um sorriso.

Buda disse:

— Possuo o tesouro do olho da verdade, a mente inefável do nirvana, o mais subtil dos ensinamentos acerca da ausência de forma da forma da realidade. Não é definido por palavras, mas transmitido especialmente fora da doutrina. Confio-o ao Ancião Kashyapa.

WUMEN DIZ,

Gautama Buda agiu sem vergonha; transformou os livres em escravos. Exibindo carneiro, vendeu carne de cão, como se fosse algo maravilhoso.

Suponhamos que todos tivessem sorrido naquele momento. Como poderia o tesouro do olho da verdade ser transmitido?

E se Kashyapa não tivesse sorrido, como poderia o tesouro do olho da verdade ser transmitido?

Se disseres que existe qualquer transmissão do tesouro do olho da verdade, Buda está a enganar os aldeões; se disseres que não existe transmissão, porque aprova ele apenas Kashyapa?

VERSO DE WUMEN

Quando ergueu a flor,
A cauda já estava visível;
Kashyapa desfez-se num sorriso,
Pessoas e espíritos ficaram perdidos.

O MESTRE ZEN SONGXIAN DISSE,

As palavras confusas de um perturbam a multidão; outro tomou o vazio e aceitou o falso. Ambos viam fantasmas diante dos próprios crânios.

Que pena que nenhum deles na assembleia fosse robusto; por isso a perseguição continua até hoje.

O MESTRE ZEN SONGHUA DISSE,

Quando Buda ergueu a flor, estava "tão preocupado com os seus filhos que não percebia o quão inconveniente era". Quando Kashyapa sorriu, "enfiou o cérebro numa tigela de cola".

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O Monte Espiritual é um lugar onde Buda ensinou em certas ocasiões. Também é chamado Pico do Abutre. Segundo a tradição budista, foi aí que uma dispensação até então desconhecida do Budismo, chamada Escritura do Lótus, foi revelada pela primeira vez no presente éon; e é igualmente o local de uma cisão fundamental entre budistas universalistas e sectários, que a lenda diz ter ocorrido precisamente nessa ocasião e exatamente devido à revelação da Escritura do Lótus pelo Buda.

Este koan é uma recapitulação desse acontecimento monumental, realizada no estilo austero da escola Linji do Budismo Zen, à qual pertenciam o mestre Wumen e a maioria dos outros comentadores deste volume.

A *Escritura do Lótus*, e este koan zen, tratam daquilo a que os budistas indianos chamam *tathata*, que significa "talidade" ou "assimidade", isto é, a forma como as coisas são na realidade objetiva, sem distorção subjetiva. Esta experiência da realidade é também chamada *yathabhuta*, que significa "ser-tal-como-é", realidade tal como é percecionada depois de a mente ser libertada das limitações dos seus próprios apegos conceptuais.

Em termos práticos, a escritura e a história dizem respeito à realização daquilo a que os budistas chamam a identidade entre *samsara* e *nirvana*. *Samsara* significa existência rotineira, nascimento e morte, o surgir e desaparecer de pensamentos e sentimentos; em termos muito gerais, *samsara* significa o mundo e tudo aquilo que ele é e tudo o que nele acontece. *Nirvana* significa literalmente extinção, em referência ao apaziguamento do comportamento compulsivo, incluindo o pensamento compulsivo, e à obtenção de completa paz de espírito.

A realização da unidade entre *samsara* e *nirvana* é uma questão crítica no Budismo, uma daquelas em que se depositam as maiores esperanças precisamente ao mesmo tempo que se colocam os mais graves avisos.

A boa notícia é que a união de *samsara* e *nirvana* é acessível na experiência direta da talidade. A má notícia é que uma compreensão imatura deste princípio conduz imediatamente de volta a um pântano de apego a pensamentos e coisas, embora agora com a graça vazia de imaginar esse estado como sendo nada menos do que a realidade última.

O ponto essencial dos avisos tradicionais é que, quando pessoas demasiado apressadas e ávidas ouvem dizer que *samsara* e *nirvana* são um só, decidem que podem optar por manter o *samsara* exatamente como está e ainda assim afirmar que alcançaram o *nirvana*. O facto prático da questão é, contudo, que é necessário realizar o *nirvana* antes de se poder compreender o que realmente significa dizer que *nirvana* e *samsara* não estão separados. Só depois de teres clarificado a tua mente podes ver que nada possui, em si mesmo, poder para te confundir; antes disso, tudo não passa de teoria e conversa.

Por esta razão, diz-se que os ensinamentos sobre a unidade de *samsara* e *nirvana* são um elixir para aqueles que os conseguem digerir e um veneno para aqueles que não os conseguem digerir.

Os comentários de Wumen e dos outros mestres zen dizem todos respeito a prevenir problemas desse género na prática desta visão. Um problema básico é a tentação de identificar a talidade com aquilo que é percebido como realidade comum pela mente convencionalmente condicionada; outro é a tentação de permanecer absorvido quer em manifestações específicas da talidade (como paisagens naturais), quer na totalidade inefável da talidade, permanecendo assim num baixo nível de realização efetiva devido a um excessivo aquietamento da mente ou à fixação numa instância específica de realização. Um provérbio zen diz: "Isto é Isso, mas assim que o reconheces explicitamente, deixa imediatamente de ser Isso."

Quando Wumen diz, no seu comentário em prosa, que Buda "agiu sem vergonha", quer dizer que o Buda apontou para o aspeto absoluto da talidade, no qual todo o pensamento discriminativo é inaplicável e tudo é essencialmente igual. Dizer que ele "transformou os livres em escravos"

significa que indicou a identidade entre *nirvana* (“liberdade”) e *samsara* (“escravidão”). No contexto total do Budismo revelado na *Escritura do Lótus*, o *nirvana* não é o objetivo final, mas antes um meio para abrir a mente à infinitude da realidade.

Wumen acrescenta que Buda “expôs carneiro mas vendeu carne de cão”, antiga expressão para aquilo a que hoje chamaríamos uma tática de “isco e troca”. Originalmente, Buda falou do *nirvana* como paz suprema para induzir as pessoas a abandonar as suas preocupações mundanas aflitivas e desgastantes; só depois de o terem feito lhes foi dado perceber que esse *nirvana* era apenas um expediente, concebido para libertá-las dos limites da imaginação subjetiva e conduzi-las à infinitude do mundo real exterior.

Wumen prossegue interrogando-nos acerca de como distinguir entre compreensão verdadeira e falsa da identidade entre *samsara* e *nirvana* na experiência da talidade. Para responder a estas questões, temos de examinar a nossa experiência e distinguir entre pressupostos subjetivos e perceções objetivas.

Finalmente, Wumen conclui as suas observações em prosa com uma afirmação tradicional zen acerca da transmissão deste ensinamento subtil. Num sentido, não existe transmissão de qualquer conhecimento ou compreensão diretos de uma pessoa para outra, porque o ensinamento é a própria realidade e o conhecimento e compreensão diretos da talidade têm de ser em primeira mão. Noutro sentido, existe transmissão, na medida em que a participação consciente na realidade não é uma experiência subjetiva, mas é por natureza partilhada em comum com qualquer pessoa que possua a mesma experiência objetiva. Kashyapa já era iluminado quando encontrou Buda; reconheceu a iluminação de Buda, e Buda reconheceu a iluminação dele.

Os comentários do mestre zen Songxian (pronuncia-se Soong-shyen) combinam descrição e advertência no tradicional estilo zen de duplo sentido.

“As palavras confusas de um perturbam a multidão” refere-se à identificação simbólica feita por Buda entre *samsara* e *nirvana* na experiência da talidade através do ato de erguer a flor e associar essa perceção direta ao coração do *nirvana*. As palavras de Buda “perturbam a

multidão" em dois sentidos. Primeiro, ao falar de unificação, a sua afirmação pressupõe separação; segundo, ao falar de unidade, a sua afirmação deixa espaço para a má compreensão de perceções subjetivas como verdade objetiva.

Songxian continua: "outro tomou o vazio e aceitou o falso." Isto refere-se à compreensão integrada de Kashyapa da realidade absoluta ("o vazio") e da realidade relativa ("o falso"). Ao parecer repreender Kashyapa, Songxian também adverte as pessoas para não interpretarem mal; a sua observação final, censurando a multidão, indica que cada pessoa deve ter pessoalmente a experiência direta da "flor" da realidade para poder compreender.

Os comentários do mestre zen Songhua (pronuncia-se Soong-hwah) são igualmente advertências veladas contra a incompreensão, expressas sob a forma de censura. Estar "tão preocupado com os filhos que se perde a consciência do inconveniente" refere-se à maneira como um Buda ou mestre zen se desdobra em esforços para criar meios de comunicar o inefável; a intenção não é ficar preso na aparência, mas simplesmente perceber o ponto essencial. "Enfiar o cérebro numa tigela de cola" significa permanecer fixado numa realização estática; o ponto essencial é manter a mente aberta à infinitude da realidade, não felicitar-se por ter encontrado o nariz na própria cara.

7

Lava a Tua Tigela

Um monge perguntou a Zhaozhou:

— Acabo de entrar para a comunidade e peço a instrução do mestre.

Zhaozhou perguntou:

— Já tomaste a tua papa do pequeno-almoço?

O monge respondeu:

— Já tomei a papa.

Zhaozhou disse:

— Então vai lavar a tua tigela.

Esse monge teve uma perceção.

WUMEN DIZ,

Quando Zhaozhou abre a boca, vêem-se-lhe as entranhas, pois revela o coração. Se este monge não tivesse escutado verdadeiramente, chamaria sino a um jarro.

VERSO DE WUMEN

Precisamente porque é tão distintamente claro,
Isso torna a realização lenta.
Se ele tivesse sabido que a lâmpada era fogo,
O arroz teria sido cozido há muito tempo.

VERSO DO MESTRE ZEN NANTANG

Zhaozhou aponta: "Lava a tua tigela" —
Os buscadores zen que se atropelam e correm desperdiçam esforço loucamente:
Nem sequer sabem onde procurar os assuntos do quotidiano;
Dizem-lhos claramente, mas são como cegos e surdos.

VERSO DO MESTRE ZEN HUGUO

Descobrir os princípios das coisas constitui o sustento da casa;
Quando és capaz de corresponder à oportunidade do momento, então conheces o coração.
Demos graças à imparcialidade do vento da Primavera;
Também os pessegueiros e ameixeiras das casas pobres criam sombra.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Este é o mesmo Zhaozhou do primeiro koan. Esta história, tal como a anterior, pode ser lida como uma demonstração simbólica apontando para a

experiência direta da realidade imediata sem ornamentação conceptual — a experiência iniciática do Zen.

Além disso, quando o "pequeno-almoço" é compreendido metaforicamente como significando esta mesma experiência, a história aponta também para o passo seguinte: transcender o registo subjetivo da realização inicial de forma a "limpar o recipiente" para um esclarecimento ainda maior.

O comentário em prosa de Wumen começa por reconhecer a demonstração de "talidade" feita por Zhaozhou como ilustração do denominador comum mais vasto da experiência budista. Conclui advertindo-nos para não deixar que a perspetiva unificadora da talidade obscureça distinções autênticas no interior da totalidade.

O verso de Wumen sobre este koan é um dos meus favoritos. Os mestres zen frequentemente repreendem os buscadores por procurarem em lugares recônditos verdades que podem ser vistas bem perto, na vida quotidiana. O verso do mestre zen Nantang (pronuncia-se Nahn-tahng) sublinha igualmente este ponto, de maneira ainda mais explícita.

O verso do mestre zen Huguo (pronuncia-se Hoo-gwaw) começa por regressar à questão de "não confundir um sino com um jarro", ou seja, clarificar o conhecimento da diferenciação dentro da unidade total da talidade. As duas últimas linhas referem-se ao significado vivo da própria talidade, descrevendo-a como a "imparcialidade do vento da Primavera" e falando assim da eficácia e significado das coisas exatamente como são — os "pessegueiros e ameixeiras das casas pobres" — sem ornamentação de ilusões grandiosas.

8

O Fabricante de Rodas

O mestre Yue-an perguntou a um buscador:

— O fabricante de rodas original fazia rodas com cem raios. Se removeres ambos os lados e tirares o eixo, o que é que isso clarifica?

WUMEN DIZ,

Se conseguires compreender diretamente, os teus olhos serão como uma estrela cadente, a tua mente como um relâmpago.

VERSO DE WUMEN

Onde a roda da potencialidade gira,
Até os especialistas ficam perplexos:
À volta de toda a bússola, zénite e nadir,
Sul, norte, este, oeste.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Yue-an (pronuncia-se Yweh-ahn) foi um mestre zen posterior que floresceu pouco antes do tempo do próprio Wumen. É historicamente obscuro, e nenhum outro mestre zen além de Wumen e do mestre de Wumen, Yuelin, escreveu versos sobre este koan construído por Yue-an.

No koan, as rodas de cem raios representam as estruturas conceptuais que usamos para explicar o mundo na vida quotidiana. O eixo é a mente fundamental. As rodas movem-se; o eixo não. Mas as rodas não podem mover-se sem o eixo.

O exercício mental de desmontar as estruturas, retirando as "rodas" do "eixo", não é uma destruição nem rejeição da racionalidade, como alguns popularizadores do Zen afirmaram; é um meio de chegar à fonte da construção mental, a própria mente fundamental. Assim, outra versão clássica desta história termina com o mestre zen desenhando um círculo vazio — símbolo zen tradicional da mente fundamental na sua inocência primordial — e dizendo: "Não te fixes no ponto zero da escala." Não "fixar-se no ponto zero da escala" significa realizar não apenas a essência mas também a função; é a unificação de *nirvana* e *samsara*.

Este koan reside inteiramente na prática, não na discussão; por isso, os comentários de Wumen são extremamente breves. Nas suas observações em prosa, diz que, se compreenderes este koan diretamente, então "os teus olhos serão como uma estrela cadente, a tua mente como um relâmpago". Estas imagens de luz e velocidade aludem à compreensão instantânea do conhecimento especial a que os budistas chamam *prajna*, que é a perceção direta da essência das coisas.

Wumen começa igualmente o seu verso afirmando que *prajna* não é conhecimento conceptual comum: "Onde a roda da potencialidade gira", diz ele, referindo-se à ativação da faculdade adormecida da compreensão direta, "até os especialistas ficam perplexos." A imagem do "especialista" simboliza a mente conceptual que pensa conhecer tudo através das suas ideias.

Perceber a realidade imediata tal como ela é no processo do devir constitui uma experiência que, pela sua própria natureza, desconcerta o processo conceptual, o qual é inerentemente retrospetivo na medida em que funciona selecionando e reunindo recordações, e não lidando diretamente com a talidade. Quando experimentas o mundo no imediatismo do devir presente através do olho aberto do Zen, tudo é fresco e novo, tudo é único e inimaginado.

Nas linhas finais, Wumen simplesmente suspira de assombro ao observar a luz desta iluminação a permear tudo em toda a parte.

Como já mencionei anteriormente, muito pouco pode ser dito proveitosamente acerca deste koan, e a maioria dos mestres posteriores permanece silenciosa sobre ele. Existe, contudo, um verso do mestre de Wumen, Yuelin, que encapsula toda a questão:

O deus do oceano sabe que é valioso, mas não conhece o seu preço;
Deixado no mundo humano, a sua luz ilumina a noite.

O fundador do Zen sorri e acena com a cabeça;
Quem sabe que a ação não possui costura nem fissura?

O "deus do oceano" simboliza a consciência oceânica, semelhante à luz abrangente da consciência imediata que engloba tudo. O "valor" deste koan está no seu efeito; o "preço" é a sua forma exterior. Conhecer o valor mas não o preço significa compreender o verdadeiro ponto do koan sem se preocupar com a sua aparência superficial.

O que é "deixado no mundo humano" é o potencial para este despertar zen, bem como instrumentos como este koan para fomentar e refletir o despertar zen. A "luz" da consciência ampliada libertada por este exercício "ilumina" a "noite" da ignorância, trazendo o jubiloso reconhecimento da mente fundamental, que é o verdadeiro "fundador do Zen". Nesta realização não existe espaço para dúvida nem especulação, por isso não há

“costura nem fissura”; e, uma vez que és uno com a própria realização, “quem sabe?”

9

O Buda Capaz de Grande

Conhecimento Penetrante

Um monge perguntou ao Mestre Rang de Xingyang:

— O Buda Capaz de Grande Conhecimento Penetrante sentou-se no local da iluminação durante dez éons, mas as realidades da iluminação não se tornaram aparentes para ele e não conseguiu cumprir o caminho da budeidade. Porque foi isso assim?

O mestre respondeu:

— A tua pergunta é bastante clara e direta.

O monge perguntou:

— Já que ele estava sentado no local da iluminação, porque não conseguiu cumprir o caminho da budeidade?

O mestre respondeu:

— Porque não cumpriu a budeidade.

WUMEN DIZ,

Eu apenas admito que o velho bárbaro sabe; não admito que o velho bárbaro compreenda. Se as pessoas comuns sabem, são sábios; se os sábios compreendem, são pessoas comuns.

VERSO DE WUMEN

Como pode dominar o corpo ser tão bom quanto dominar a mente?
Quando dominaste a mente, o corpo deixa de ser preocupação.
Se corpo e mente forem ambos perfeitamente dominados,
Porque haveriam também os imortais espirituais de desejar títulos de senhores?

VERSO DE GUSHAN

Semear grão não produz feijões;
Poderá ferver areia fazer uma refeição de arroz?

O Buda Capaz de Grande Conhecimento Penetrante
Apenas viu um lado das coisas.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Rang (pronuncia-se Zrahng) de Xingyang (pronuncia-se Shing-yahng) é uma figura obscura dos séculos IX a X, um dos mestres da escola Gui-Yang (pronuncia-se Gway-Yahng), de espírito elevado.

Este koan refere-se a uma história da famosa *Escritura do Lótus*, já mencionada nos meus comentários ao sexto koan, "Buda Ergue uma Flor". Nesta história popular, um Buda pré-histórico permaneceu perfeitamente imóvel durante dez éons, mas ainda não despertara para a budeidade. Só depois de atravessar outros éons de "chuvas" celestiais é que esse Buda realizou efetivamente a budeidade.

A lição ensinada na escritura é ir além da quietude do *nirvana*, percebendo que a paz do *nirvana* é apenas um meio de obter acesso à infinitude interminável do contínuo despertar para a realidade.

Nos seus comentários, Wumen diz: "Eu apenas admito que o velho bárbaro sabe; não admito que o velho bárbaro compreenda." O "velho bárbaro" representa o antigo Buda da história, que neste ponto possuía apenas "conhecimento", significando aqui o coração do *nirvana*, ou a paz do absoluto, mas carecia de "compreensão", significando aqui o conhecimento das diferenciações do *samsara*, ou mundo relativo.

Wumen prossegue explicando: "Se as pessoas comuns sabem, são sábios." A perceção penetrante deste conhecimento especial eleva a mente para além da consciência condicionada ordinária dominada pelo hábito. Mas isso não é o fim: "Se os sábios compreendem", continua Wumen, "são pessoas comuns." Depois de os budistas alcançarem a perceção penetrante do *nirvana*, podem então regressar livremente ao mundo comum da realidade relativa, "não cegos à causalidade".

No seu comentário em verso, Wumen pergunta: "Como pode dominar o corpo ser tão bom quanto dominar a mente?" O Buda da história permaneceu imóvel em meditação durante dez éons e, ainda assim, não despertou; por isso Wumen diz que a realização da essência (mente) é superior ao domínio da forma (corpo). Quando mente e corpo são ambos dominados, acrescenta ele, o indivíduo completamente iluminado ("imortal

espiritual"), sendo independente e autónomo, não necessita de distinções mundanas ("ser intitulado senhor").

O simples mas encantador pequeno verso sobre este koan do mestre zen Gushan (pronuncia-se Goo-shahn) resume o ponto de forma muito elegante. Quando diz que o grão não produz feijões e que a areia não se transforma em arroz, Gushan invoca um símbolo zen tradicional para as leis objetivas da causalidade. No seu estado de quietude absoluta, o antigo Buda "apenas viu um lado das coisas" — nas palavras do segundo koan desta coleção, podia não estar "sujeito", mas ainda não estava "não cego".

10

Sozinho e Pobre

Um monge chamado Qingshui disse a Caoshan:

— Qingshui está sozinho e pobre — por favor ajuda-o.

Caoshan disse:

— Reverendo Qingshui!

Qingshui respondeu:

— Sim?

Caoshan disse:

— Já bebeste três taças do vinho dos puristas do Zen e, ainda assim, continuas a dizer que nem molhaste os lábios.

WUMEN DIZ,

Qingshui deixou passar a oportunidade; o que se passava na sua mente?

Caoshan tinha olhos; discernia profundamente os estados daqueles que vinham até ele.

Mesmo assim, diz-me: onde bebeu vinho Qingshui?

VERSO DE WUMEN

Pobre como o mais pobre,
Bravo como o mais bravo,

Embora nada tivesse de que viver,
Ousou combater com os ricos.

VERSO DO MESTRE ZEN FOYIN

Qingshui, sozinho e pobre — a sua mente é demasiado grosseira:
Caoshan leva-o pela estrada até à estalagem.
Três taças do vinho que molha os lábios dos puristas;
Acrescenta uma taça depois da embriaguez e tudo parece nada.

VERSO DO MESTRE ZEN HUANSHAN

Caoshan, acostumado a usar o vinho dos puristas zen,
Derrama-o inteiramente diante dos outros.
A embriaguez derruba buscadores zen por todo o mundo;
E, ainda assim, Vossa Reverência continua sem perceber.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Qingshui (pronuncia-se Ching-shway) foi discípulo do mestre zen Caoshan (pronuncia-se Tsao-shahn). Caoshan foi um dos maiores professores zen do século IX. Foi um dos primeiros mestres a analisar explicitamente os koans e a sistematizá-los de acordo com as suas estruturas internas.

Quando Qingshui diz que está sozinho e pobre, isso significa que alcançou o *nirvana*: "sozinho" simboliza independência; "pobreza" simboliza liberdade em relação aos apegos. Aproxima-se de um mestre zen completo porque sabe que isso ainda não é a iluminação suprema.

Em resposta, Caoshan chama o buscador. O que o mestre zen realmente está a fazer aqui é chamar a Vida tal como ela se expressa através deste indivíduo. Quando o buscador responde espontaneamente "Sim?", Caoshan diz-lhe que aí está a sua resposta.

Quando o mestre zen repreende o estudante por "afirmar que os seus lábios nem sequer estavam molhados", apesar de ter bebido "três taças" do "vinho do Zen", está a dirigir-se a nós, como habitualmente. Apegar-se à paz do *nirvana* individual, ou ao "não estar sujeito à causalidade", como se fosse o objetivo último, equivale a ignorar a unidade e infinitude da Vida. Isto é representado por "afirmar que os seus lábios nem sequer estão molhados".

As “três taças de vinho”, em contraste, representam a realização completa da verdade absoluta (*nirvana*), do mundo relativo (*samsara*) e do caminho para realizar a união de ambos (aquilo a que os budistas chamam o Caminho do Meio). Caoshan indica que estas três realizações são inerentes à essência da mente mesmo quando ela se encontra num estado nirvânico; tudo o que é necessário é despertar a função em resposta ao potencial.

Wumen começa os seus comentários em prosa dizendo que Qingshui “deixou passar a oportunidade”, imagem zen clássica para alguém preso ao *nirvana* e incapaz de voltar à vida. Wumen prossegue então elogiando Caoshan pelo seu discernimento preciso deste estado. Este discernimento exacto das condições dos outros é um pré-requisito essencial para os mestres zen.

Wumen conclui os seus comentários em prosa perguntando-nos onde Qingshui bebeu vinho. “Qingshui” representa o buscador da verdade: onde está essa resposta em nós? Que mente diz “Sim?”

O comentário em verso de Wumen repete a imagem da pobreza e acrescenta-lhe a ideia de bravura. Segundo a *Escritura do Ornamento Floral*, o texto principal de todo o Budismo, quando transcendes o apego ao ego tornas-te destemido. Isto é Qingshui avançando em direção à vida infinita depois do *nirvana* absoluto, aproximando-se da fonte do ensinamento com uma mente completamente aberta. Wumen conclui, elogiando Qingshui: “Embora nada tivesse de que viver” — era puramente nirvânico e carecia de habilidade para lidar com o *samsara* — “ousou combater com os ricos”: o seu *nirvana* era tão profundo que pôde compreender o resto da verdade num único encontro com um mestre completo.

O verso do mestre zen Foyin (pronuncia-se Fwaw-yin) descreve igualmente a simplicidade relativa do puro *nirvana* e como um mestre zen completo reconduz as pessoas à fonte tanto do *nirvana* como do *samsara*. No final do seu verso, Foyin reconhece que Qingshui estava realmente iluminado; como disse Caoshan, ele representa simplesmente um recém-iluminado que ainda não percebeu que, após a iluminação completa, a iluminação nada tem de extraordinário.

O verso do mestre zen Huanshan (pronuncia-se Hwahn-shahn) elogia a mestria de Caoshan em conseguir expressar a talidade e em induzir a talidade a expressar-se conscientemente através de outro indivíduo, recorrendo aos meios mais simples.

A terceira linha recorda-nos que a natureza búdica, a essência da mente à qual Caoshan chama, está inerentemente presente em todos.

A última linha adverte-nos para não agir como Qingshui ("Vossa Reverência") finge agir, agarrando-se a um *nirvana* negativo e solitário. Como diz um antigo provérbio zen: "Buda não permanece na budeidade: a isto se chama o verdadeiro campo de bênçãos."

11

Pondo à Prova os Eremitas

Zhaozhou foi ao lugar onde vivia um eremita e perguntou:

— Existe? Existe?

O eremita ergueu um punho.

Zhaozhou disse:

— Um navio não pode atracar onde a água é pouco profunda.

E foi-se embora.

Zhaozhou também foi ao lugar onde vivia outro eremita e perguntou:

— Existe? Existe?

Esse eremita também ergueu um punho.

Zhaozhou disse:

— Pode conceder, pode negar, pode matar, pode dar vida.

Então fez-lhe uma reverência.

WUMEN DIZ,

Ambos ergueram um punho: porque concordou com um e não com o outro? Onde está o enigma? Se conseguires proferir aqui uma palavra decisiva, verás que a língua de Zhaozhou não tem osso; ele apoia e derruba com grande liberdade.

Mas, mesmo assim, Zhaozhou foi exposto pelos dois reclusos: se disseres que qualquer um deles era melhor ou pior, ainda te falta o olho para o estudo do Zen; mas, se disseres que nenhum era melhor ou pior, também ainda te falta o olho para o estudo do Zen.

VERSO DE WUMEN

Olhos como estrelas cadentes,
Mente como relâmpago fulgurante;
A espada que mata,
A espada que dá vida.

O MESTRE ZEN YUN-AN DISSE,

"Um navio não pode atracar onde a água é pouco profunda" — há ecos nestas palavras. "Pode conceder, pode negar", e uma reverência — existem farpas escondidas na afirmação. Pode dizer-se que o velho Zhaozhou utilizou todos os seus poderes mágicos; os reclusos foram habilidosos ao permanecer ali sentados observando o desfecho.

Agora existem aqueles sem autonomia, almas órfãs que não possuem o olho para atravessar a barreira: limitam-se a comparar ganho e perda, não só falhando o ponto dos antigos como também enterrando os próprios eus. Quando se vê com olhos claros, como poderia alguém conter o riso?

Compreendes o ponto? Ouro puro altamente refinado não deve mudar de cor.

O MESTRE ZEN TONGXUAN DISSE,

Os dois reclusos mantêm escondido nos peitos o tesouro supremo, aguardando as pessoas certas. Zhaozhou, além disso, é um mercador navegante dos oceanos; raros são aqueles que conhecem o preço adequado.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre zen aqui é o mesmo Zhaozhou já encontrado no primeiro koan (*Não*) e no sétimo koan ("Lava a Tua Tigela"). Este "Pondo à Prova os Eremitas" é um koan muito importante; é geralmente considerado notoriamente difícil de penetrar para os não iniciados.

Para começar, é essencial compreender o significado de ser eremita no contexto do Budismo Zen.

Como habitualmente, esse significado é múltiplo. Um ponto deve ser enfatizado ao distinguir o uso do termo "eremita" nesta tradição zen da forma como é usado noutras tradições, incluindo tradições seculares do discurso comum.

Um eremita zen, no sentido clássico, não é alguém que deseja evitar os problemas do mundo e abandona a sociedade.

No significado mais exterior da linguagem técnica do Zen antigo, os eremitas eram graduados iluminados das escolas zen que se isolavam durante um período de tempo para desenvolver a sua perceção transcendental e o seu conhecimento prático de maneira a prepararem-se para reentrar no mundo humano comum num estado muito especial de equilíbrio.

Para serem mestres zen completos, precisavam de ser comunicadores eficazes a um nível comum, de modo a contactar a sociedade; mas precisavam igualmente de estar livres de nostalgia pessoal pela condição humana, a fim de contribuírem para a sociedade com um campo de conhecimento genuinamente para além da subjectividade flutuante e vulnerável da psicologia humana comum, com todas as suas ansiedades e ilusões desejantes.

Em termos técnicos sucintos, portanto, um "eremita" budista zen é alguém que alcançou o *nirvana* e está, assim, interiormente para além do mundo. O isolamento do eremita não precisa de ser grosseiramente físico: "reclusão" é simultaneamente símbolo e descrição da independência psicológica, tanto emocional como intelectual, que advém ao indivíduo através da experiência do *nirvana*.

Assim, quando Zhaozhou, que representa o domínio completo do Zen, coloca a pergunta "Existe? Existe?" aos eremitas, está, na verdade, a

perguntar-lhes se o seu nirvana é suficientemente profundo para os capacitar a prosseguir pela "estrada viva" da realidade objetiva.

Depois, quando os eremitas levantam os punhos, isso pode significar uma de duas coisas, cada uma das quais, por sua vez, pode ter dois significados. A propósito, a razão pela qual kōans como este podem parecer, quando analisados, ter sido construídos segundo princípios matemáticos, é que foram realmente construídos para representar princípios derivados da mesma fonte da matemática. *No Barrier* é uma das coleções de kōans que mostra isto com maior clareza, embora, nas interpretações clássicas, pouco mais seja demonstrado além deste facto.

Em todo o caso, a razão pela qual existem dois eremitas nesta história é ilustrar duas categorias de perspetiva. Uma perspetiva é a inefabilidade do absoluto: nada consegue realmente descrever nem o nirvana nem a experiência imediata da talidade. No jargão Zen, esta perspetiva chama-se "manter-se imóvel". A segunda perspetiva é a interligação de tudo numa teia cósmica da Vida: o punho do eremita contém tudo no seu aperto vazio, porque tudo está no seu lugar num todo indivisível. No jargão Zen, esta perspetiva chama-se "deixar ir".

As reações do mestre Zen ilustram o duplo nível de significado possível em cada perspetiva. "Um navio não pode atracar onde a água é pouco profunda", diz ele, indicando que é impossível assumir o samsara de forma eficaz sem profundidade suficiente de nirvana: no Zen, a paz de espírito não existe apenas para o próprio deleite, mas para ajudar a trabalhar pelo mundo sem fadiga. Se o eremita estava, portanto, a indicar o "manter-se imóvel" no nirvana, a resposta de Zhaozhou significa assegurar-se dessa quietude e não morder o isco (como o isco que o mestre acabara de lhe lançar com aquela pergunta). Se o eremita estava a indicar o "deixar ir" na rede infinita da talidade, a resposta de Zhaozhou significa assegurar-se de que a tua experiência é verdadeira talidade e não uma visão subjetiva superficial do mundo, à qual simplesmente deste um título elevado. Esta multiplicidade ordenada de significados é aquilo a que o mestre Zen Yun-an (pronuncia-se Ywun-ahn) se refere como o "eco" nas palavras "um navio não pode atracar onde a água é pouco profunda".

Voltando ao outro eremita do kōan, que naturalmente simboliza outra perspetiva ou outra forma de olhar para as coisas, Zhaozhou diz, perante a mesma resposta silenciosa: "Pode conceder, pode negar, pode matar, pode

dar vida." Os termos "conceder" e "dar vida" referem-se ao "deixar ir" no caminho infinito da talidade, que é a própria Vida, libertada. Os termos "negar" e "matar" referem-se ao "manter-se imóvel" na independência profunda do nirvana, "não sujeito" a qualquer influência mundana. Estas são as "farpas" da afirmação, como as descreve o mestre Zen Yun-an.

Neste caso, o mestre Zen diz que, qualquer que seja a perspetiva em que estejas absorvido, é crucial conseguir mover-te livremente para trás e para diante, a fim de alcançar simultaneamente a libertação suprema e a compaixão objetiva. Qualquer uma das perspetivas pode matar-te ou trazer-te à vida: o mítico "terceiro olho" nada mais é do que o centrado "Caminho do Meio", uma faculdade de visão que, por assim dizer, paira sobre o ponto pivotal em que se pode mergulhar quer no nirvana enquanto tal, quer na talidade enquanto tal. Esta não é uma escolha única, como outrora acreditaram os sectários cismáticos; acontece repetidamente, até mesmo ao longo de um único dia.

Com esta explicação detalhada do kōan, acredito que as pessoas conseguirão compreender as razões dos comentários feitos por Wumen e pelos outros mestres, em termos do simbolismo e da amplitude das referências envolvidas. Os pontos essenciais podem resumir-se da seguinte forma. O "enigma" deste kōan não reside numa questão de duas pessoas anónimas, embora evidentemente específicas, vencerem ou perderem um duelo de inteligência; reside na perceção simultânea de todas as implicações representadas numa vinheta simbólica.

O objetivo deste exercício é que este cenário contém um esboço dos fundamentos e das possibilidades da experiência consciente da vida e da morte. No Zen, um Buda é chamado um ser humano completo, com uma mente completa: isto significa alguém que experienciou plenamente a essência da vida e da morte e, por conseguinte, sabe o que elas realmente "significam" e quais as possibilidades efetivamente abertas à consciência humana.

Portanto, Wumen adverte-nos para não ficarmos presos a comparações de melhor ou pior, e depois adverte-nos também para não concluirmos, a partir dessa sua observação, que não existe diferenciação. Como Yun-an diz no segundo parágrafo dos seus comentários, comparar em termos grosseiros de ganho e perda não só obscurece o verdadeiro ponto do kōan, como também ocupa a mente inutilmente. Existem, ainda

assim, comparações a fazer, mas essas comparações não podem resolver-se numa suposta escolha entre dois indivíduos num caso específico, como uma leitura superficial do kōan poderia sugerir. A escolha situa-se entre uma gama de possibilidades fundamentais, e é uma escolha que não é fixa, mas contínua, tal como as quatro estações são contínuas. E, tal como as quatro estações, a totalidade do ensinamento Zen inspira e nutre, mas também mata e colhe.

O Zen não é uma farsa burlesca, nem uma instituição competitiva: as pessoas que o tomam dessa forma revelam algo sobre si próprias, não sobre o Zen. Este é o sentido do "riso" do mestre Zen Yun-an perante aqueles que "comparam ganho e perda". Quando Yun-an prossegue falando de ouro puro, refere-se à natureza búdica purificada, o repositório de todas as possibilidades humanas, à qual Zhaozhou se dirige em ambos os eremitas.

O mestre Zen Tongxuan (pronuncia-se Toong-shwen) prossegue este tema da natureza búdica, mostrando como a história pode ser vista como representando ambos os eremitas um dos lados da iluminação, enquanto Zhaozhou representa o "terceiro olho" que paira sobre a operação pivotal capaz de "estabelecer" ou "encerrar", afirmar ou negar, avançar ou recuar, fazendo escolhas deliberadas de acordo com as necessidades no decorrer da própria vida.

12!
Chamando o Mestre

Todos os dias, Ruiyan chamava-se a si mesmo: "Mestre!"

E respondia a si mesmo: “Sim?”

Depois dizia: “Mantém-te desperto, mantém-te alerta!”

“Sim.”

“Daqui em diante, não te deixes enganar por ninguém!”

“Sim, sim!”

WUMEN DIZ,

O velho Ruiyan vende-se a si mesmo e compra-se a si mesmo, encenando tantas cabeças de espíritos e rostos de fantasmas. Porquê? Escutem!!

Um que chama, um que responde, um que está alerta, um que não é enganado pelos outros: se te agarras ao reconhecimento, como antes, não estás certo. E se imitas outro, tudo é interpretação selvagem de raposa.

VERSO DE WUMEN

Quando as pessoas que estudam o Caminho não percebem a realidade,
É apenas porque ainda reconhecem o espírito consciente;
Esta é a raiz de infinitos éons de nascimento e morte,
No entanto, os ignorantes chamam-lhe o ser humano original.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Ruiyan (pronuncia-se Zrway-yen) viveu no século IX. Segundo os registos Zen, muitas histórias extraordinárias foram contadas sobre Ruiyan no seu tempo, mas foram omitidas dos escritos a seu respeito. O kōan em questão é a história mais conhecida que apresenta a figura deste mestre Zen.

Os registos antigos afirmam que Ruiyan costumava sentar-se tranquilamente sobre uma rocha durante todo o dia, chamando-se a si mesmo desta maneira todos os dias. Enquadrado desta forma, o kōan mostra que a meditação Zen não é um sentar-se ocioso ou sem direção, mas possui um objetivo definido, ilustrado pelos chamamentos de Ruiyan: conhecer o verdadeiro eu, estar desperto e consciente, e libertar-se das ilusões e delírios desenvolvidos pelos hábitos aprendidos de associação e pensamento.

O pequeno drama de Ruiyan exterioriza a busca Zen com propósito ilustrativo. O comentário de Wumen sublinha o facto de que tudo acontece dentro do próprio eu, e adverte o buscador contra duas armadilhas. Uma é o perigo de reconhecer erradamente a personalidade superficial como sendo o verdadeiro eu; por isso Wumen diz: "se te agarras ao reconhecimento, como antes, não estás certo." A outra armadilha é imitar a prática do exercício sem o espírito interior; por isso Wumen diz: "se imitas outro, tudo é interpretação selvagem de raposa", querendo dizer que tudo não passa de um jogo arbitrário de destreza intelectual.

O comentário em verso de Wumen contém também uma advertência tradicional Zen; na verdade, trata-se de uma citação exata de uma afirmação clássica sobre o assunto. Aqui, o "espírito consciente" representa a mente subjetiva, que meditadores que praticaram um pouco de interrupção do pensamento podem facilmente confundir com a verdadeira mente original do Zen.

Este ponto é destacado noutra história acerca da peça Zen de Ruiyan. Alguém aproximou-se de um dos grandes mestres contemporâneos e comentou: "Toda a gente brinca com a mente, mas Ruiyan é um pouco melhor." Isto refere-se ao objetivo direto do esforço Zen explicitamente inscrito no guião de Ruiyan.

O mestre replicou: "Porque não permaneces com ele?"

Isto significa, na prática: "Porque não pões o seu método em prática?"

A isto, o interlocutor respondeu: "Ele já partiu", afirmando simbolicamente ter ele próprio completado e ultrapassado este exercício.

Os mestres Zen não deixam as pessoas fazerem tais afirmações sem averiguar a sua veracidade. O mestre perguntou: "Neste preciso momento, consegues chamar e obter resposta?" Queria ver se o interlocutor tinha realmente incorporado a realização consciente da mente real ou do verdadeiro eu.

No fim, não houve resposta; o interlocutor apenas se estava a exibir. Um mestre Zen posterior relatou esta história e disse: "Todos os mestres Zen do mundo proferem ditos em nome deste interlocutor, tal como vizinhos que ajudam no luto de um funeral. Mas mesmo que o próprio

Ruiyan surgisse aqui, isso continuaria a ser olhos escancarados dentro de um caixão."

A tua resposta à pergunta Zen "Neste preciso momento, consegues chamar e obter resposta?" tem de ser um reflexo genuíno e direto da tua própria realização, não uma imitação fabricada da realização de outra pessoa.

13
Deshan Levando a Sua Tigela

Um dia, o mestre Zen Deshan saiu do salão com a sua tigela na mão. Encontrou Xuefeng, que lhe perguntou: "O sino e o tambor que anunciam a refeição ainda não tocaram; para onde vais com a tua tigela?"

Deshan regressou imediatamente ao seu quarto.

Xuefeng contou isto a Yantou. Yantou disse: "Até o grande Deshan não conhece a última palavra."

Ao ouvir isto, Deshan fez um assistente chamar Yantou, a quem perguntou: "Não concordas comigo?"

Yantou revelou secretamente a sua intenção, e Deshan deixou cair o assunto.

No dia seguinte, Deshan deu uma palestra que acabou por ser muito diferente do habitual. Yantou dirigiu-se à frente do salão comunitário, onde bateu palmas e se riu, dizendo: "Que sorte o velho compreender a última palavra! Depois disto, ninguém no mundo conseguirá fazer-lhe frente."

WUMEN DIZ,

No que diz respeito à última palavra, nem Yantou nem Deshan sequer sonharam com ela. Quando os submetes a exame, são muito semelhantes a marionetas num palco.

VERSO DE WUMEN

Se conheces a primeira palavra,
Então compreendes a última palavra;
A última e a primeira —
Não serão esta mesma palavra?

O MESTRE ZEN BAO-EN DISSE,

Se aceitas irrealidades e acolhes ecos, falhas Deshan. Se reprimes o forte e ajudas o fraco, sepultas Yantou. Digo-vos francamente: para um exemplo do provérbio "Quando o mestre é excelente, os discípulos são fortes", o mérito pertence a Deshan e aos seus discípulos Xuefeng e Yantou.

A perícia demonstra-se nas mãos dos peritos; quem conhece para além do conhecimento dos entendidos?

O MESTRE ZEN YOUKE DISSE,

Aqueles que ocultam um exército para combater de noite não compreendem Deshan. Aqueles que atacam território ocupado de dia dificilmente podem conhecer Yantou. O que não percebem é que o comandante de batalha escolhe os combates de dia, enquanto o comandante da vigília patrulha o acampamento de noite.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Zen Deshan (pronuncia-se Duh-shahn) viveu no século IX. Xuefeng (pronuncia-se Shweh-fung) e Yantou (pronuncia-se Yen-toe) foram seus discípulos Zen, ambos se tornando mestres Zen excecionalmente grandes. Na tradição Zen, Xuefeng tipifica normalmente a diligência, enquanto Yantou tipifica a espontaneidade.

Os mestres japoneses consideravam este um dos kōans mais difíceis. A maior dificuldade reside no facto de não ser aquilo que parece ser: tal como o décimo primeiro kōan, "Testando Eremitas", este kōan é um elaborado dispositivo de prova. Parte da função da estrutura do kōan é

despertar dúvida na mente do observador, a fim de examinar a dúvida, aquele que duvida e o próprio ato de duvidar.

Alguns dizem que Yantou, que alcançara a iluminação muito antes de Xuefeng, embora ambos pertencessem ao círculo do grande mestre Deshan, estava a provocar um incidente para ajudar Xuefeng a despertar, ou para ajudar Deshan a ajudar Xuefeng a despertar.

Keizan, um grande mestre Zen japonês do século XIV, explica a história de uma forma interessante: "Deshan apenas aceita o fluxo, sendo tal como é. Yantou e Xuefeng espalham lixo no olho; ao brincarem aos peritos, acabam ineptos."

A identidade da "primeira palavra" e da "última palavra" refere-se à identidade entre samsara e nirvana, ou entre o relativo e o absoluto, ou entre responsabilidade e liberdade. Uma compreensão genuína de qualquer um destes implica uma compreensão de ambos, e esta história representa a interação entre realização parcial e realização completa destas duas facetas da experiência total do despertar.

O comentário em prosa de Wumen afirma que este kōan é uma "peça" didática que ilustra um ponto crucial da consciência Zen. Ele assinala-nos que não devemos ser enganados pelas associações aleatórias que a aparência exterior pode desencadear. O seu poema refere-se tanto à união como à unidade de samsara e nirvana, no interior da qual cada um dos adeptos da história desempenha um papel específico como sinal orientador.

Os comentários do mestre Zen Bao-en (pronuncia-se Bow-un) e do mestre Zen Youke (pronuncia-se Yo-kuh) são particularmente esclarecedores. Nos termos de Bao-en, Deshan representa a certeza completa, a realização da essência da realidade; ele não se perde em disputas sobre questões secundárias e superficialidades. Yantou representa a função inspiradora do Zen, que desafia os limites autoimpostos da realidade subjetiva. O mestre e os discípulos, juntos, na interação total, representam a operação completa do ensinamento Zen.

Youke diz que aqueles que pensam em termos artificiais e contenciosos não conseguem perceber o sentido desta história. Tal como no kōan número onze, "Testando Eremitas", pensam apenas em termos de quem supostamente venceu e quem supostamente perdeu. Assim, uma enorme riqueza de subtileza perde-se completamente para eles.

Na própria descrição colorida de Youke, o "comandante de batalha" que "escolhe combates de dia" é, antes de mais, Deshan, quando vagueia até ao refeitório com a sua tigela antes do anúncio formal da refeição; depois é Xuefeng, quando confronta Deshan, e novamente quando relata isso a Yantou; depois é Yantou, quando fecha o círculo ao relatar o comentário de Xuefeng a Deshan, que agora volta a tornar-se o comandante de batalha ao confrontar Yantou e depois dar uma palestra completamente diferente do habitual. Finalmente, Yantou volta a assumir o papel de comandante de batalha ao fazer os seus últimos comentários para captar a atenção de todos os restantes no mundo relativamente à transcendência completa de Deshan.

Do mesmo modo, o "comandante da vigília" que "patrulha o acampamento de noite" é também Deshan, depois Xuefeng, depois Yantou, depois Deshan, depois Yantou, que finalmente nos pede que assumamos o lugar deles.

Para sermos capazes de assumir esse lugar, temos de ver por nós mesmos aquilo que Xuefeng vigiava, aquilo que Yantou vigiava e aquilo que Deshan vigiava. A parte difícil é que, para o fazer, precisamos já de ter aceite a vigília noturna de olhar calmamente para dentro de nós próprios, em busca da experiência direta da mente essencial que vê tudo independentemente: "Quem conhece para além do conhecimento dos entendidos?"

14
Matando um Gato

Porque os monges dos pavilhões oriental e ocidental estavam a disputar por causa de um gato, o mestre Nanquan pegou nele e disse: "Se conseguirem falar, pouparei o gato. Se não, matá-lo-ei."

Ninguém respondeu, por isso Nanquan matou-o.

Nessa noite, Zhaozhou regressou de algum lugar e Nanquan contou-lhe o que tinha acontecido. Zhaozhou então tirou as sandálias, colocou-as sobre a cabeça e saiu.

Nanquan disse: "Se tivesses estado aqui, poderias ter salvo o gato."

WUMEN DIZ,

Digam-me: o que queria Zhaozhou dizer ao colocar as sandálias de palha sobre a cabeça? Se aqui conseguires pronunciar uma palavra decisiva, verás que o imperativo de Nanquan não foi executado em vão. Caso contrário, perigo!

VERSO DE WUMEN

Se Zhaozhou tivesse estado presente,
Teria executado a ordem ao contrário.
Arrancando a faca,
Nanquan imploraria pela sua vida.

O MESTRE ZEN ZHONGFENG BEN DISSE,

A espada de Nanquan é desembainhada da sua bainha adornada de joias por causa da desordem; o remédio de Zhaozhou é retirado do seu precioso recipiente para curar a doença. Mas, embora isso fosse adequado para aquele tempo, ainda assim o caminho dos antigos Budas desapareceu.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Nanquan (pronuncia-se Nahn-chwen) nasceu no século VIII e viveu até meados do século IX. É considerado um dos maiores mestres clássicos, embora relativamente pouco do seu ensinamento seja utilizado na tradição Zen. A razão para este aparente paradoxo é que Nanquan representa uma das combinações mais extraordinárias de elevação espiritual e humildade, de iluminação transcendente e esforço diligente, e pouco do seu ensinamento pode ser praticado sem estas qualidades. Por isso, o seu legado efetivo, na maior parte da tradição iniciática Zen, é o de um ícone da realidade última no contexto de certas histórias especiais que representam a transcendência absoluta.

Zhaozhou já apareceu no primeiro kōan desta coleção, onde pronunciou o famoso "Não", outro símbolo de transcendência, e no sétimo kōan, "Lava a Tua Tigela", que também tem o significado de transcender até mesmo a transcendência. O Zhaozhou histórico foi efetivamente discípulo do Nanquan histórico, pelo que não é coincidência que estas duas figuras estejam iconograficamente muito próximas na tradição Zen. Tanto Nanquan como Zhaozhou eram tão elevados espiritualmente que a sua linhagem histórica desapareceu da face da terra num espaço muito curto de

tempo, mas os seus reflexos quintessenciais da iluminação foram preservados para sempre no simbolismo Zen.

No kōan em questão, o gato representa o ensinamento, ou qualquer aspeto do ensinamento, incluindo qualquer aspeto da realidade descoberto através da aplicação do ensinamento. As duas fações de monges representam diferentes pontos de vista que perderam contacto com um terreno comum.

O ensinamento budista perde a sua vida espiritual quando é tomado de forma tendenciosa. Um exemplo típico disto é quando a compreensão ou aplicação subjetiva é transformada em objeto de orgulho e apego.

Este tipo de apego resulta em contenda e disputa, dissipando energia e atenção. Essa mesma energia e atenção poderiam, pelo contrário, ser disponibilizadas — e, na verdade, são necessárias — para a aplicação objetiva do ensinamento a uma situação real.

O ato farsesco de Zhaozhou comenta silenciosamente que ser escravizado por algo que originalmente deveria promover a libertação é como ser usado por um par de sapatos em vez de os usar.

Nanquan diz que Zhaozhou teria salvo o gato, porque esse era precisamente o ponto que ele estava a tentar demonstrar aos monges disputadores: conduz o veículo, não sejas conduzido por ele.

Conduzir o veículo do Budismo significa transcender a ganância, a agressividade e a estupidez humanas. Ser conduzido pelo veículo do Budismo significa tornar-se pomposo em relação à piedade — quando permites que o desejo humano comum ou a ambição de espiritualidade ou iluminação aumentem o peso da tua autoimportância.

O significado do comentário em prosa de Wumen já deverá ser evidente. O facto de o "imperativo" de Nanquan "não ter sido executado em vão" significa que a sua ação provoca uma resposta, permitindo pelo menos que os observadores vejam. Isto refere-se à demonstração de Zhaozhou e à compreensão do leitor atento.

No verso de Wumen, ele diz que Zhaozhou teria "executado a ordem ao contrário, / arrancando a faca, / Nanquan implorando pela sua vida." Nanquan pegou na "faca" para separar os discípulos dos seus apegos a

pontos de vista favoritos, de modo que pudessem encarar o ensinamento espiritual sem emotividade, para o verem de forma clara e objetiva.

Zhaozhou então arrancou essa mesma faca e separou todos da fixação na forma exterior, ou numa interpretação pessoal, do presente ato de ensinamento realizado por Nanquan.

Caso alguém pense que a inclusão de Nanquan por parte de Wumen é aleatória ou trivial, considere o facto histórico de que muitos buscadores do Budismo Zen trabalharam longamente sobre a suposta questão de saber se Nanquan realmente tirou ou não a vida a um ser vivo nesta história. Esta não é uma peça moral, não porque não existam princípios morais relevantes no Budismo, mas porque esses princípios não estão de forma alguma em questão aqui, tal como a ontologia da natureza búdica dos animais não estava em questão no primeiro kōan.

Não é que não haja utilidade em pseudoquestões irrelevantes supostamente suscitadas pelos kōans Zen; mas a sua utilidade reside em ilustrar a irrelevância e a ausência de sentido, não em esclarecer os kōans. Os comentários do mestre Zen Zhongfeng (pronuncia-se Joong-fung) tornam isto eminentemente claro: a "espada" de Nanquan é o seu método Zen de cortar através das teias e emaranhados de apegos e confusões; o "remédio" de Zhaozhou é o seu método Zen de curar a doença da cegueira e da estupidez. Zhongfeng diz que uma é desembainhada por causa da desordem, e o outro é trazido para curar a doença: por outras palavras, estas encenações de ensinamento são apenas expedientes, concebidos para responder às necessidades de um tipo específico de situação.

Assim, ele prossegue dizendo "isso era adequado para aquele tempo", significando que a eficácia de um expediente reside na sua oportunidade. Contudo, conclui: "o caminho dos antigos Budas desapareceu", advertindo o leitor de que a fixação da atenção na face externa dos atos dos mestres Zen obscurecerá o verdadeiro ponto do kōan, que reside na aplicação viva da compreensão.

Isto é também, naturalmente, um aviso contra a imitação ignorante. Isso é especialmente verdadeiro num kōan como esta história de "matar um gato", cujo conteúdo superficial tende a desconcertar quase toda a gente. Essa qualidade desconcertante pode prestar-se a perversões e abusos como a mistificação e o charlatanismo.

Na realidade, um kōan é como uma lente que focaliza uma compreensão específica. O objetivo é ver através da lente, não olhar para a sua aparência exterior. O "caminho dos antigos Budas" significa verdade eterna, não forma temporal. Esta é a "pedra de toque do ouro" do Zen.

15
Três Vezes Vinte Golpes

Quando Dongshan foi estudar com Yunmen, o mestre perguntou-lhe: "De onde vens?"

Dongshan respondeu: "De Chadu."

Yunmen perguntou: "Onde passaste o verão?"

Dongshan respondeu: "No mosteiro Baoci, em Hunan."

Yunmen perguntou: "Quando saíste de lá?"

Dongshan respondeu: "No vigésimo quinto dia do oitavo mês."

Yunmen disse: "Perdoo-te sessenta golpes."

No dia seguinte, Dongshan dirigiu-se a Yunmen e perguntou: "Ontem perdoaste-me sessenta golpes; não sei qual foi o meu erro."

Yunmen disse: "Seu saco de arroz! Jiangxi, Hunan, e ainda continuas assim!"

Ao ouvir isto, Dongshan alcançou grande iluminação.

WUMEN DIZ,

Se Yunmen tivesse dado algumas das suas próprias provisões naquela altura, permitindo a Dongshan ter outro caminho de potencial vivo, então a sua escola não se teria extinguido.

Durante uma noite, Dongshan esteve no oceano do certo e do errado; na manhã seguinte voltou novamente, e foi-lhe dada uma explicação. Dongshan iluminou-se imediatamente, mas ainda assim não era rápido.

Agora pergunto-vos: Dongshan deveria receber os sessenta golpes ou não? Se disserdes que sim, então todas as plantas e árvores deveriam ser espancadas. Se disserdes que não, então Yunmen estava a dizer disparates.

VERSO DE WUMEN

Um leão ensina ao seu filhote o segredo do animal errante;
Quando ele tenta saltar em frente, é imediatamente derrubado.
Uma inesperada segunda tentativa atinge diretamente o alvo;
A flecha anterior ainda era leve, a seguinte penetrou fundo.

O MESTRE ZEN FUSHAN DISSE,

Mantém o universo imóvel, e até Budas e mestres Zen não terão maneira de entrar; abre amplamente rios e mares, e peixes e dragões terão espaço para nadar.

FAREN NING DISSE,

Se não tivesse sido diligente no final, Dongshan teria caído num poço de areia movediça, sem nunca conseguir sair. Por outro lado, foi precisamente por causa da sua diligência no final que Dongshan caiu num poço de areia movediça, sem nunca conseguir sair.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Yunmen (pronuncia-se Ywun-mun) morreu em 949. Foi um dos maiores mestres clássicos, não apenas profundamente iluminado, mas também um génio extraordinário com uma versatilidade mental espantosa. A amplitude da sua realização do despertar descrito no *Flower Ornament Scripture*, tradicionalmente considerado o ensinamento original do Budismo, foi verdadeiramente excecional. Este Dongshan (pronuncia-se Doong-shahn) foi um dos mais de oitenta discípulos iluminados do grande mestre Yunmen.

O kōan em questão trata da talidade, ou do ser-tal-como-é. Yunmen é um ícone perfeito para os kōans da talidade, devido às suas deslumbrantes expressões do nível mais sofisticado de realização, conhecido no Budismo abrangente da Guirlanda de Flores como "interpenetração simultânea de todos os fenómenos" e "não interferência entre todos os fenómenos individuais". Esta visão não pode ser completamente explicada em palavras; o seu efeito é a perceção da harmonia universal no interior da totalidade do universo.

À primeira vista, a conversa de Yunmen com Dongshan neste kōan parece tocar em assuntos quotidianos. Na iconografia Zen budista, os assuntos quotidianos são assuntos quotidianos e também símbolos do ser-

tal-como-é. A distinção entre os assuntos quotidianos e o ser-tal-como-é reside na subjetividade ou objetividade do observador, pelo que o mestre Zen precisa de testar se a perceção do buscador é condicionada e subjetiva ou direta e objetiva, se o buscador apenas vê o aspeto mundano da talidade ou se também vê a talidade do mundano.

No final da terceira ronda, Yunmen e Dongshan estão empatados. Ninguém consegue dizer se o buscador apenas vê o sagrado como mundano, ou se também vê o mundano como sagrado. Por isso Yunmen prepara outra armadilha e "perdoa-lhe sessenta golpes".

O número três, no Zen, refere-se geralmente a três etapas que conduzem da realidade subjetiva comum à talidade da realidade objetiva. A primeira é o desapego mental. Isto não significa resistência ou oposição às atividades mentais, como frequentemente imaginam os intelectuais, mas antes não apego. O propósito do desapego em relação ao discurso mental é abrir uma janela para faculdades mais subtis de perceção, que normalmente permanecem adormecidas por detrás da fachada mais ruidosa e colorida dos pensamentos, imaginações e ideias.

A segunda etapa é o desapego em relação ao próprio desapego. Isto não significa retomar os antigos hábitos de pensamento, mas antes vivificar compreensões recém-despertas e aprender a relacionar-se com o mundo de formas despertas.

A terceira etapa é abster-se de formar conceções de desapego ou de desapego em relação ao desapego, para que o processo não degenere num exercício intelectual indireto.

Estes são os "sessenta golpes" que Yunmen "perdoa" a Dongshan. O buscador que os percorreu compreenderá o seu significado; o buscador que ainda não concluiu o último deles perguntar-se-á porque fala o mestre em "perdoar", porque ainda tem tendência para racionalizar a sua relação com a talidade.

Ao que parece, Dongshan foi "apanhado" pelo "anzol" de Yunmen. Contudo, ainda não conseguimos perceber se ele é um inocente a fingir inocência, um imbecil a comportar-se como imbecil, ou um buscador autoproclamado que reivindica uma união espontânea e inconsciente com o ser-tal-como-é.

Por isso o mestre Zen Yunmen volta a testá-lo. Nomeando algumas regiões famosas pelos muitos mestres Zen então ativos nelas — e, de facto, o lugar de onde o buscador acabara de dizer que vinha era ele próprio um famoso centro de ensinamento — Yunmen diz, em efeito: se és um buscador que afirma ter encontrado a realidade da talidade, o que estás aqui a fazer? Porque continuas ainda a procurar, consumindo as esmolas dos fiéis, se realmente alcançaste o objetivo?

Poder-se-ia dizer que Yunmen queria ver se Dongshan apenas via o samsara, ou aspeto mundano da talidade, ou se também via o coração do nirvana nesse samsara. Esse é o critério da verdadeira talidade. O meu mestre costumava dizer que Yunmen era verdadeiramente mágico: ao mesmo tempo que atirava um balde de samsara ao buscador e fazia com que funcionasse como nirvana, também o encharcava com um balde de nirvana enquanto fazia parecer samsara.

Os comentários de Wumen sobre este kōan também são muito engenhosos. Ele diz que Yunmen não deu a Dongshan algumas das suas próprias provisões. Isto significa que Yunmen não mostrou a sua própria realização da talidade, o que teria permitido ao buscador "ter outro caminho de potencial vivo" para além do nirvana. Tal como aconteceu, Yunmen apenas mostrou a Dongshan o coração do nirvana dentro do conhecimento do samsara, levando-o a alcançar grande iluminação nesse sentido, mas sem lhe dar qualquer indicação ou orientação relativamente às possibilidades superiores da consciência para além desta etapa.

É por isso que Wumen diz indiretamente que a escola de Yunmen se extinguiu. Embora isto seja historicamente verdadeiro, e tenha sido verdade para a maioria dos excecionais mestres clássicos Zen, o facto histórico aqui é apenas um símbolo; o significado desta observação é que este kōan trata de ver o coração do nirvana dentro do samsara. Os comentários de Wumen até este ponto não são críticas a Yunmen nem ao seu método, embora sejam deliberadamente apresentados dessa forma para "apanhar" literalistas superficiais pelo efeito demonstrativo assim alcançado; os comentários de Wumen constituem uma descrição técnica precisa do significado e da função específicos deste kōan em particular.

Voltando o foco da atenção para Dongshan, Wumen diz que, durante uma "noite", ou seja, no seu estado de ignorância, ele estava no "oceano do certo e do errado", ou seja, no abismo do pensamento discriminatório

subjetivamente enviesado. Wumen reconhece que o mundo comum se transformou em verdadeira talidade com a aurora do seu despertar "na manhã seguinte". Ainda assim, Wumen diz, retomando a perspetiva originalmente expressa pelo próprio Yunmen, que se Dongshan tivesse realmente sido "rápido", se tivesse efetivamente experiência imediata e direta da talidade, não teria precisado de se aproximar de Yunmen em primeiro lugar.

Finalmente, Wumen coloca uma pergunta ao leitor. Já sabemos que a questão de saber se Dongshan merecia ou não os golpes depende de outra coisa; agora Wumen leva-nos a olhar para essa outra coisa. "Se disserdes que sim, então todas as plantas e árvores deveriam ser espancadas" — quando praticas a progressão Zen em três etapas da realidade subjetiva comum para a talidade objetiva diretamente experienciada, o processo abrange tudo, em toda a parte, em todos os momentos.

"Se disserdes que não", prossegue Wumen, referindo-se ao momento em que a aplicação do ensinamento produziu efeito e o regresso à natureza essencial está completo, "então Yunmen estava a dizer disparates", porque não faz sentido apegar-se aos meios quando o fim já foi alcançado, desde que o próprio fim seja real. Esta observação contém uma chave para o procedimento de prova de Yunmen, bem como um aviso típico ao leitor para não se deixar distrair pela aparência superficial do procedimento.

No verso de Wumen, o "leão" é um símbolo tradicional da consciência iluminada. Diz-se que o rugido de um leão faz explodir o cérebro de um chacal, significando que a iluminação silencia os pensamentos ilusórios.

O "segredo do animal errante" é a pergunta Zen que inicia o kōan: "De onde vens?" Esta pergunta é colocada em todos os sentidos possíveis, para ver o nível em que um determinado buscador a interpreta. É um teste para perceber se o buscador está consciente da fonte última do ser, bem como um teste daquilo que experienciou.

"Quando tenta saltar em frente, é imediatamente derrubado." Dongshan apresentou-se como se estivesse presente na consciência do ser-tal-como-é; Yunmen deixou-o saltar, depois derrubou-o com a conversa sobre castigo e perdão.

“Uma inesperada segunda tentativa atinge diretamente o alvo.” Tendo sido assim virado do avesso por Yunmen, Dongshan foi levado a fazer uma nova aproximação, sem presunção baseada em clichés conceptuais, tentando alcançar a verdade diretamente.

“A flecha anterior ainda era leve, a seguinte penetrou fundo.” A primeira flecha foi “Perdoo-te sessenta golpes”, que despertou dúvida e rompeu a complacência. A segunda flecha foi “Seu saco de arroz!”, que atingiu diretamente o coração do orgulho para o transformar no coração do nirvana.

Entrei em tanto detalhe relativamente aos comentários de Wumen sobre este caso em particular para enfatizar que a sua observação acerca da extinção da escola de Yunmen deve ser entendida simbolicamente. Enquanto facto histórico, apesar do seu caráter extraordinário, a escola de Yunmen durou muito tempo e, depois de desaparecer de vista, o seu ensinamento foi herdado por outra escola, a escola Linji. Como graduado desta última escola, Wumen demonstra aqui a sua capacidade de interpretar os ensinamentos de Yunmen e até de os apresentar de forma brilhantemente engenhosa, tal como era característico do elevado tom da escola Yunmen do Zen.

Os comentários de outros mestres Zen sobre este kōan são igualmente subtis. Fushan (pronuncia-se Foo-shahn) resume todas as questões da história inteira com detalhe penetrante, fazendo pleno uso dos duplos significados dos termos Zen “manter imóvel” e “abrir completamente”.

Fushan começa por dizer: “Mantém o universo imóvel, e até Budas e mestres Zen não terão maneira de entrar.” Quando a expressão “manter imóvel” é entendida no sentido de fixação, esta frase significa que, quando te apegas às aparências superficiais, é impossível despertar para a talidade tal como ela realmente é. Esta imagem representa o buscador Dongshan no início, na medida em que simboliza a identificação complacente da consciência comum com a perceção do ser-tal-como-é.

Em contraste, quando “manter imóvel” é entendido no outro sentido, o de permanecer na quietude do nirvana absoluto, a afirmação de Fushan significa que nenhum pensamento ou conceção se aplica a esse estado, nem sequer ideias ou imagens de Budidade ou de mestria Zen. Esta imagem representa o mestre Yunmen censurando o apego à “talidade”, voltando o

foco da atenção para o coração do nirvana dentro do conhecimento da talidade.

Fushan prossegue então dizendo: “Abre completamente os rios e os mares, e peixes e dragões terão espaço para nadar.” Isto também pode ter dois significados, referindo-se aos estados ou princípios representados pelo buscador e pelo mestre.

Quando “abrir completamente” é entendido no sentido de conceder a natureza inclusiva da talidade, a frase de Fushan representa Yunmen acompanhando Dongshan e “perdoando-o”, deixando-o ser tal como é, para ver se é um “peixe” (pessoa comum) ou um “dragão” (iluminado).

Por outro lado, quando “abrir completamente” é entendido no sentido de abandonar o apego a atitudes e ideias fixas, realizando assim a natureza “aberta” ou fluida da própria realidade, a frase de Fushan representa Dongshan alcançando iluminação e libertação ao realizar o coração do nirvana dentro da experiência da talidade.

O comentário do mestre Zen Faren (pronuncia-se Fah-zren) compara o ser-tal-como-é a um “poço de areia movediça”, porque a talidade é, no fundo, aquilo que a mente apegada transforma na prisão do mundo comum. A “diligência no final” de Dongshan refere-se à sua resposta ao desafio de Yunmen; sem essa dúvida, ele não teria alcançado o coração do nirvana nem se teria iluminado.

Parecendo inverter as coisas, mas simplesmente completando o ensinamento, Faren acrescenta que é precisamente por meio da experiência profunda do nirvana que se consegue lidar com o ser-tal-como-é até ao grau mais elevado possível. Esta capacidade prática representa uma grande figura santa do Budismo, chamada bodhisattva (pronuncia-se bode-hee-sot-twuh), ou ser iluminador, que continua a transcender para continuar a sustentar a dedicação, tornando-se assim capaz de permanecer interiormente livre mesmo enquanto trabalha pela libertação do mundo no meio da sua própria escravidão.

Quanto a Dongshan, poder-se-ia dizer que o seu foi mais um caso de despertar ilustrado pelo ditado: “Se ele soubesse que a lâmpada era fogo, a refeição já estaria cozinhada.” Para perceber o sentido dos “sessenta golpes”, reflitam sobre este ditado.

16
Vestir um Traje Formal
ao Som de um Sino

Yunmen disse: "O mundo é tão vasto, tão imenso; porque vestir um traje formal ao som de um sino?"

WUMEN DIZ,

Sempre que investigardes o Zen e estudardes o Caminho, é urgente evitar perseguir sons e correr atrás de formas. Mesmo que realizeis o Caminho ao ouvir um som, ou compreendais a mente ao ver uma forma, isso continua a ser algo comum; ainda não sabeis como os estudantes Zen cavalgam sobre o som e encerram a forma, claros em toda a parte, sublimes em cada experiência.

Mas ainda assim, digam-me: o som vem até ao ouvido, ou o ouvido vai até ao som? Mesmo que ecos e silêncio sejam ambos esquecidos, quando alcançais isto, como o compreendeis verbalmente? Se utilizardes os ouvidos para escutar, será difícil compreender; apenas quando ouvirdes o som através dos olhos estareis próximos.

VERSO DE WUMEN

Compreende, e todas as coisas são una;
Se não compreendes, há miríades de distinções, mil diferenças.

Quando não compreendes, as coisas são todas uma;
Compreende, e há miríades de distinções, mil diferenças.

VERSO DO MESTRE ZEN GUSHAN

O traje formal é vestido ao som de um sino;
O mundo inteiro não consegue ocultar a aparência de um monge.
Mas se vês por meio da forma, ou procuras por meio do som,
O sucessor do Buda, nosso mestre, era uma fraude.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Este é o mesmo mestre Zen Yunmen encontrado no décimo quinto kōan. Era especialmente notado pela sua habilidade em expressar

simultaneamente muitos significados em enunciados aparentemente simples.

Está registado que Yunmen pronunciou as palavras deste kōan ao ouvir o som do sino do templo. “Vestir um traje formal ao som de um sino” simboliza o reconhecimento de uma ordem com propósito. Em termos domésticos, é como apertar os sapatos e abotoar a camisa, cozinhar refeições e lavar a loiça, regar as plantas e alimentar os animais.

O ponto deste kōan segue o do anterior. A “vastidão” do mundo a que Yunmen se refere é a experiência do nirvana na essência da mente. Do ponto de vista do nirvana absoluto, toda a ordem é relativa, pelo que a mente deve permanecer aberta e fluida se se pretende experienciar a maior extensão possível dessa parcela de infinito acessível à consciência. O perigo de compreender mal ou exagerar esta perspetiva, contudo, é cair em hábitos de ignorância, negligência e negação disfarçados de realização do vazio e da transcendência. O objetivo deste kōan é, portanto, examinar a transcendência da transcendência, o que significa emergir do nirvana quiescente para a perceção da talidade como uma teia cósmica de acontecimentos e processos.

A pergunta de Yunmen não diz respeito a uma ordem particular, mas a qualquer ordem particular e à sua relação com a essência da ordem. É um lembrete para permanecer atento ao reemergir da absorção no absoluto inefável para o plano da ordem, assegurando-se de que não se está a projetar ideias subjetivas baseadas em antigos hábitos.

Na tentação de pensar a ordem exclusivamente como uma ordem específica existe um típico anzol Zen, concebido para mostrar se determinado indivíduo identifica a forma temporal de uma ordem particular com a realidade eterna da própria ordem. Em certo sentido, toda a gente percebe algum aspeto da realidade; a ilusão consiste em imaginar essa perceção limitada como sendo a totalidade da realidade; o delírio consiste em ideias fabricadas e racionalizações que preenchem os intervalos entre fragmentos de visões parciais da realidade.

O comentário em prosa de Wumen é um estudo de equilíbrio: ele diz ao buscador para não se obcecar com formalidades e, ao mesmo tempo, para não se tornar desordeiro ou negligente. No segundo parágrafo, Wumen dá instruções de meditação para trazer este Zen à vida. “O som vem até ao

ouvido, ou o ouvido vai até ao som?" Por outras palavras, estás a "receber" a talidade tal como ela é, ou estás a projetar aquilo que esperas? Quando "ecos e silêncio são ambos esquecidos", é quando transcendes o mundo e transcendes a transcendência; então vês a infinidade da realidade, não em fragmentos, mas como um todo, porque estás a ver com o teu corpo inteiro e com o teu ser inteiro.

O verso de Wumen sobre este kōan é invulgarmente complexo. Compreende-se mais facilmente quando dividido linha a linha:

"Compreende, e todas as coisas são una." A unidade realizada através da compreensão refere-se a: a) perceção direta e b) compreensão lógica da interdependência de todas as coisas, que é a base da ordem e da causalidade.

"Se não compreendes, há miríades de distinções, mil diferenças." A diversidade experienciada através da não compreensão refere-se a: a) cegueira à unidade da essência devido à fixação nas aparências exteriores e b) preocupação da atenção com discriminações subjetivas.

"Quando não compreendes, as coisas são todas uma." Num sentido mundano, isto refere-se à unidade experienciada através da não compreensão enquanto reflexo de tudo numa visão fixa do mundo. Num sentido transcendental, refere-se à unidade experienciada através da não compreensão enquanto visão da totalidade das coisas numa perceção holística sem juízos subjetivos.

"Compreende, e há miríades de distinções, mil diferenças." A diversidade experienciada através da compreensão refere-se à capacidade de análise objetiva e discernimento das diferenças práticas.

Um refinamento adicional da história deste kōan sublinha a mensagem de que a estagnação deve ser evitada no caminho sempre transcendente do Zen. No livro mais extenso sobre Yunmen, também está registado que os monges na audiência de Yunmen não disseram nada, pelo que o próprio mestre disse, repreendendo-os pelo silêncio: "Num curto trecho de margem há muitas amêijoas." Observando que ninguém dera qualquer prova de uma visão para além do convencional, o mestre Zen Wu-an (pronuncia-se Woo-ahn) disse acerca desta cena:

Num curto trecho de margem, muitas são as amêijoas:
Assim que o sol surge, todas abrem as bocas.
Embora revelem as suas vísceras ordinárias,
Quando foi que falcões perseguiram tal cheiro?

O regresso do mestre Zen ao mundo comum após a experiência transcendental do nirvana não significa aceitação complacente de meias-verdades. O despertar subsequente à iluminação é estado desperto: aqueles que acabaram de despertar não podem assumir que a sua sobriedade esteja necessariamente completa e que se tenham tornado plenamente libertos dos seus antigos hábitos "oníricos" de pensamento.

Finalmente, o verso do mestre Zen Gushan resume o ponto, mostrando como a veste formal simboliza o mundo inteiro da ordem, da estrutura e da forma, ao mesmo tempo que recorda a todos que o Buda, aquele que está Desperto, não se identifica com a roupagem da forma. A reprodução da forma só pode produzir imitações da forma, não a fonte viva de toda a forma em si mesma. Assim, Gushan conclui dizendo, em efeito, que um Buda de imitação é, por definição, uma "fraude".

17
Os Três Chamamentos do Mestre Nacional

O Mestre Nacional chamou o seu assistente três vezes, e três vezes o assistente respondeu. O Mestre Nacional disse:

"Eu pensava que era eu quem te estava a dececionar. Na verdade, és tu quem me está a dececionar."

WUMEN DIZ,

Quando o Mestre Nacional chamou três vezes, a sua língua caiu ao chão; quando o assistente respondeu três vezes, falou luminosamente. O Mestre Nacional, velho em anos e solitário de coração, segurou a cabeça do boi para o deixar alimentar-se, mas o assistente não o acompanhou; comida requintada não é refeição adequada para quem já está saciado. Agora digam-me: onde está a deceção?

Quando um país é limpo, as pessoas talentosas são valorizadas. Quando uma família é rica, os filhos tornam-se arrogantes.

VERSO DE WUMEN

As cepas de ferro não têm abertura, mas ele quer que o homem as vista:
O fardo estende-se aos descendentes, não podendo ser levemente descartado.
Se quiseres ser capaz de sustentar a escola,
Terás de continuar a subir uma montanha de espadas com os pés descalços.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

"Mestre Nacional" era um título honorífico dado a professores do imperador. Vários monges Zen distintos receberam este título, mas o Mestre Nacional mais famoso na tradição clássica Zen foi o grande Huizhong (pronuncia-se Hway-joong), que viveu no século VIII.

O kōan em questão é muito famoso. Centra-se na noção de que a mente original e o ser-tal-como-é são realidades naturais que não podem ser ensinadas nem transmitidas no sentido literal, mas apenas realizadas através daquilo que é conhecido como "conhecimento sem mestre", ou experiência direta e em primeira mão da realidade. Por isso, este é também um dos kōans que testam a realização da talidade, para verificar se é superficial ou profunda, subjetiva ou objetiva.

Na história original, a palavra traduzida como "dececionar" também pode ser entendida como "desiludir", no sentido coloquial, ou trair, voltar-se contra. Existem muitas nuances neste kōan.

Segundo uma forma de interpretação, a "deceção" ou "traição" metafórica neste caso é a sugestão implícita no chamar e responder de que "há alguma coisa", o que aparentemente poderia comprometer a transcendência e a liberdade do Zen. Ao chamar a atenção para isto, o

mestre aconselha as pessoas a não se tornarem tão apegadas ao enquadramento do estudo que percam o verdadeiro conteúdo Zen.

Outra maneira de ver a história está no outro lado da mesma moeda: os mestres Zen têm de ensinar os discípulos a não perseguirem as próprias imaginações; têm de lhes ensinar o "nada", por assim dizer, para que desaprendam as ideias preconcebidas que os velam da iluminação direta. Por isso o mestre diz ironicamente: "Eu pensava que não te tinha ensinado nada; agora vejo que não aprendeste nada."

Ainda outra forma de encarar a história é perceber que o mestre estava a testar o assistente, para ver se ele possuía dúvidas ocultas que o tornassem vulnerável a ser "apanhado". Quando o assistente simplesmente reconheceu o acontecimento e permaneceu onde estava, mostrou ter alcançado plenitude e estar interiormente em paz. A declaração final do mestre foi então um reconhecimento de que o assistente passara no teste ao frustrar o truque.

No seu comentário em prosa, Wumen oferece uma descrição técnica dos pontos abordados no kōan. Parece repreender o Mestre Nacional, dizendo que a sua "língua caiu ao chão", o que, no código Zen, significa: "Não dependas de nada e não tomes as tuas perceções comuns como realidade última." Depois Wumen elogia o assistente, dizendo que ele "falou luminosamente", significando que as suas "três respostas" constituíram uma afirmação completa da realidade, seja ela última, relativa ou imaginada.

Wumen prossegue fazendo um gesto de ridicularização relativamente ao papel do Mestre Nacional, retratando os seus chamamentos como tentativas de alimentar à força o assistente com Zen, quando este já não necessitava disso. Como habitualmente, isto é uma representação simbólica de um princípio geral, segundo o qual o ensinamento é estabelecido de acordo com a situação, em resposta às necessidades do buscador. Quando a doença está curada, diz o provérbio Zen, o remédio é retirado. Assim, Wumen diz: "Comida requintada não é refeição adequada para quem já está saciado."

Como frequentemente faz, Wumen conclui os seus comentários em prosa com um desafio. "Quando um país é limpo, as pessoas talentosas são valorizadas" refere-se ao Mestre Nacional a chamar o seu discípulo;

“quando uma família é rica, os filhos tornam-se arrogantes” refere-se ao discípulo a responder ao mestre. Onde está a deceção?

Por esta altura já será evidente que o significado do Mestre Nacional reside no poder das suas palavras para envolver a dúvida do leitor. Quando sabes onde está a deceção, já não existe deceção.

As últimas linhas tanto dos comentários em prosa como em verso de Wumen exprimem também advertências tradicionais contra a complacência e o distanciamento altivo disfarçados de transcendência genuína, a qual não é comprometida nem sequer pelo envolvimento íntimo em obras no mundo. A conclusão do verso de Wumen coloca particular ênfase na realização da infinitude da talidade e na consequente interminabilidade da adaptação prática ao seu fluxo. O grande Yunmen disse: “Onde dececiona o assistente o Mestre Nacional? Mesmo pulverizar os próprios ossos e despedaçar o próprio corpo não seria suficiente para pagar a sua dívida.”

18
Três Libras

Um monge perguntou ao mestre Dongshan: “O que é o Buda?”

Dongshan respondeu: “Três libras de serapilheira.”

WUMEN DIZ,

Dongshan aprendeu um pouco de Zen-amêijoa: revela as suas vísceras no instante em que abre os lábios. Mas digam-me, conseguem ver Dongshan?

VERSO DE WUMEN

Ele apresenta três libras de serapilheira;
As palavras estão próximas, a intenção ainda mais próxima.
Aqueles que vêm falar de certo e errado
São, portanto, pessoas do certo e do errado.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Zen Dongshan deste kōan é o mesmo que alcançou a iluminação no décimo quinto kōan, “Sessenta Golpes”.

O presente kōan ilustra o tipo de consciência que os budistas chamam “grande conhecimento-espelho”, que é a perceção direta do ser-tal-como-é, o reflexo da talidade sem projeções subjetivas. Porque é imparcial e objetiva, este tipo de consciência ou “conhecimento” é representado como sendo semelhante a um espelho. Esta consciência espelhada é um dos quatro tipos fundamentais de conhecimento realizados pelos Budas.

Como habitualmente, o comentário de Wumen parece uma ironia. Ele chama à realização de Dongshan “Zen-amêijoa”, no sentido em que se consegue ver tudo lá dentro no instante em que ela se abre, tal como se consegue ver o interior de uma amêijoa quando esta abre. Esta é uma descrição simples de como é o conhecimento-espelho: todo o panorama da realidade imediata se reflete no instante em que o olho deste conhecimento se abre. Na medida em que a observação de Wumen contém uma espécie de ironia, o ponto é que este conhecimento é apenas um aspeto da iluminação.

Assim, a pergunta de Wumen “Conseguem ver Dongshan?” possui duas pontas. Num sentido, a questão é se confundimos uma imagem no espelho com o próprio espelho. Noutro sentido, a questão é se tomamos um aspeto da iluminação pelo todo.

No seu comentário em verso, Wumen diz: “As palavras estão próximas, a intenção ainda mais próxima.” A experiência direta da talidade está “mais próxima” da realidade do que qualquer descrição. “Aqueles que vêm falar de certo e errado”, prossegue Wumen, referindo-se àqueles cuja atenção está fixa na imagem e não vê o espelho, “são, portanto, pessoas do certo e do errado”, porque tudo o que veem quando fazem isso são reflexos das suas próprias ideias.

Existe uma descrição detalhada das típicas interpretações subjetivas deste kōan pelo grande mestre Zen Yuanwu (pronuncia-se Ywen-woo), que viveu cem anos antes de Wumen e incluiu o mesmo kōan na sua própria coleção de tradição clássica, intitulada *The Blue Cliff Record*.

“Muitas pessoas baseiam a sua compreensão nas palavras e dizem que Dongshan estava no armazém a pesar cânhamo ou serapilheira quando o monge o questionou e, por isso, respondeu desta maneira. Alguns dizem

que, quando perguntam a Dongshan sobre uma coisa, ele responde sobre outra. Alguns dizem que, uma vez que és Buda e mesmo assim continuas a perguntar sobre Buda, Dongshan responde de forma indireta. E existe ainda outro tipo de mortos-vivos que dizem que as três libras de serapilheira são elas próprias o Buda. Estas interpretações nada têm a ver com o assunto."

O comentário mais sofisticado sobre este popular kōan vem do mestre Zen Tianbao (pronuncia-se Tyen-bao), que cita um ensinamento tradicional para "explicar" em termos de três níveis de realidade: realidade absoluta, realidade relativa e realidade imaginada conceptualmente. "Fazer corda do cânhamo ainda está bem", diz o mestre Zen, "mas como pode estar certo tomar a corda por uma serpente?"

Uma metáfora budista clássica descreve a relação entre estes níveis de realidade através da história de um homem que vê uma corda estendida no seu caminho durante a noite.

Incapaz de ver claramente na escuridão, o homem confunde a corda com uma serpente e teme ser mordido. Embora seja apenas um pedaço de corda, a aflição do homem é tão real para ele quanto a ideia, ou perceção errada, da "serpente".

De modo semelhante, a realidade tal como é imaginada conceptualmente é como a "serpente" — algo está ali, mas não da forma como imaginamos. A realidade relativa é como a "corda" — quando deixamos de nos agarrar às nossas descrições conceptuais, conseguimos ver a talidade sem adornos. A realidade última é o facto de que a corda não só não é uma serpente, como nem sequer é uma "corda" — é apenas um feixe de fibras.

A última distinção é muito subtil. A resolução em fibras representa simbolicamente a análise final, não literalmente. A compreensão budista penetra tudo, pelo que não existe elemento algum que seja absoluto. Todas as descrições da realidade são apenas construções mentais, embora algumas descrições sejam relativamente mais verdadeiras do que outras. Quando se trata da verdade absoluta inefável, mesmo a nossa perceção da realidade objetiva nunca pode ser total e completa.

Assim, nada pode realmente ser dito para captar em palavras a experiência da verdade última, e a pureza desta compreensão permanece intocada no conhecimento-espelho dos Budas. Tianbao sugere que, quando

regressamos da experiência do nirvana absoluto que abre o conhecimento-espelho e prestamos atenção ao aspeto diferenciado da talidade visto por esse conhecimento, essa atenção à diferenciação é cultivada com o propósito de desenvolver conhecimento analítico e prático, dois outros aspetos fundamentais do conhecimento iluminado.

Neste trabalho é essencial distinguir entre o relativamente verdadeiro e o relativamente falso. Como diz o provérbio Zen, não se colhem feijões semeando trigo. É por isso que ainda "está bem" "fazer corda do cânhamo", porque isso é objetivamente verdadeiro no plano relativo, mas "como pode estar certo tomar a corda por uma serpente?", o que apenas poderia ser verdadeiro na imaginação subjetiva?

Permitam-me concluir com uma breve afirmação e um desafio do mestre Zen Jinsu (pronuncia-se Jin-soo), que alude subtilmente à natureza e às limitações da consciência espelhada quando experienciada isoladamente, sem os outros aspetos fundamentais do conhecimento iluminado: "Se conseguires compreender aqui", diz ele, "é fácil ver Dongshan, mas difícil ver o teu próprio eu." Depois pergunta-nos porquê: "Depois de veres Dongshan, porque não te vês a ti mesmo?" Como pode a frente de um espelho refletir a parte de trás do próprio espelho?

19
A Mente Normal é o Caminho

Zhaozhou perguntou a Nanquan: "O que é o Caminho?"

Nanquan respondeu: "A mente normal é o Caminho."

Zhaozhou perguntou: "Pode ser abordado deliberadamente?"

Nanquan disse: "Se tentares apontar para ele, afastas-te dele."

Zhaozhou disse: "Se não se tentar, como se pode saber que é o Caminho?"

Nanquan respondeu: "O Caminho não pertence ao domínio do conhecimento, nem ao domínio do não saber. Conhecimento é falsa consciência; não saber é indiferença. Se realmente alcançares o Caminho incomparável, ele é como o espaço, vazio e aberto; como podes insistir em afirmação e negação?"

Ao ouvir estas palavras, Zhaozhou iluminou-se subitamente.

WUMEN DIZ,

Questionado por Zhaozhou, Nanquan simplesmente desfez-se e derreteu-se; foi incapaz de fornecer uma explicação. Quanto a Zhaozhou, mesmo concedendo que se iluminou, ainda teve de estudar durante trinta anos.

VERSO DE WUMEN

Na primavera há cem flores, no outono há a lua;
No verão há brisas frescas, no inverno há neve.
Se nenhuma preocupação inútil pender sobre a tua mente,
Então é uma boa estação no mundo humano.

O MESTRE ZEN JINGSHAN DISSE,

O antigo derramou todas as suas vísceras de uma só vez. O falcão que rasga os céus deve aproveitar o momento; o peixe cansado que repousa nas águas rasas desperdiça o esforço de agitar ondas.

VERSO DO MESTRE ZEN FOJIAN

Se queres conhecer o Caminho normal,
Confia espontaneamente na natureza.
Quando remas um barco, precisas de erguer os remos;
Quando montas um cavalo, usas o chicote.
Se tiveres fome, obtém comida;
E deves dormir quando estiveres cansado.
Tudo é alcançado através de condições,
Contudo, aquilo que é alcançado não é uma condição.

VERSO DO MESTRE ZEN GUSHAN

Se pensas que a mente normal é o Caminho,
Produzes mais ramificações sobre ramificações.
Se retiraste a camisa suada colada à tua carne,
Ao ouvires um chamamento encontrarás sobrancelhas acima dos teus olhos.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Nanquan e Zhaozhou já foram vistos a trabalhar juntos no décimo quarto kōan, “Matar um Gato”. O presente kōan é representado como a história de um dos grandes despertares de Zhaozhou, indicando a sua importância.

O ponto essencial a recordar ao lidar com este kōan é que o termo “normal” aqui é um uso técnico Zen. O antigo mestre Zen japonês Dogen lamentou a degeneração do Zen resultante do mal-entendido da expressão “mente normal” ou do dito “esta mente é Buda” como significando a mentalidade comum com os seus hábitos condicionados de pensamento. Este é o núcleo da questão neste kōan, que deve ser examinado muito atentamente como uma descrição técnica da mente normal tal como é cultivada e experienciada no Zen.

A observação inicial de Wumen é também uma descrição técnica, apresentada como habitual sob a forma de uma provocação para que os tolos brinquem com ela e assim demonstrem a própria tolice, poupando ao mestre Wumen todo esse trabalho extra. Quando diz que Nanquan não conseguiu fornecer uma explicação, Wumen afirma que a experiência da mente normal, que nada mais é do que intimidade com o ser-tal-como-é, não pode ser descrita em palavras devido à natureza limitada das próprias palavras quando comparadas com a infinitude da talidade e a subtileza da própria essência da mente.

Voltando a atenção para Zhaozhou, Wumen observa que ele “ainda teve de estudar durante mais trinta anos” após esta iluminação. Esta é uma forma tipicamente indireta de dizer que existe desenvolvimento posterior ao despertar. Depois de recuperares a consciência incondicionada da pura mente normal, voltas-te da absorção espontânea na unidade da talidade para a consciência precisa das diferenciações dentro da talidade, para que possas “não ser cego à causalidade”.

Depois de realizares o absoluto intemporal, regressas ao mundo temporal. “Estudar durante trinta anos” significa que a realização não deve ser mantida no seu nível mais simples e rudimentar, mas desenvolvida de forma a abranger todos os aspetos da realidade relativa, bem como a verdade absoluta. Tal como no kōan anterior, Wumen sublinha a necessidade de uma iluminação completamente amadurecida e abrangente, que inclua todos os aspetos do conhecimento iluminado.

Assim, como habitualmente, Wumen não está a falar sobre Zhaozhou; esta história é apenas uma representação de uma questão que diz respeito a toda a gente pelo simples facto de ser consciente. As observações do mestre Zen Jingshan afirmam que o kōan trata de uma realização muito fundamental e abrangente, e encarregam aqueles que são capazes, os "falcões", da obrigação inerente de despertar esta natureza búdica.

Ao mesmo tempo, Jingshan recorda à faculdade intelectual que não deve tentar pensar o caminho até à iluminação inefável. Diz que os pensamentos e conceções comuns, "peixes cansados repousando nas águas rasas", não conseguem entrar em contacto com a verdadeira realidade e apenas chamam inutilmente a atenção para si mesmos, "desperdiçando o esforço de agitar ondas".

O verso do mestre Zen Fojian (pronuncia-se Fwaw-jyen) é também extremamente esclarecedor, apesar da sua aparente simplicidade. Os pontos críticos a observar estão nas duas últimas linhas. "Tudo é alcançado através de condições" significa que, embora a natureza búdica seja, por definição, natural, ainda assim precisa de ser cultivada, porque a consciência pode ser condicionada. "Contudo, aquilo que é alcançado não é uma condição" significa que a essência da flexibilidade e da abertura da consciência espontânea não se identifica com nada do que possa perceber nem com qualquer função que possa potenciar. Este é o ponto pivotal da liberdade no Zen.

Finalmente, o verso do mestre Zen Gushan sublinha a advertência tradicional para não confundir a consciência conceptual comum com a "mente normal" do Zen. Usando metáforas clássicas, Gushan afirma que é necessário despir a mente dos hábitos de pensamento arbitrariamente condicionados ("retirar a camisa suada colada à tua carne") para experienciar a talidade do ser-tal-como-é ("encontrar sobrancelhas acima dos teus olhos"). É precisamente isto que Wumen quer dizer quando conclui o seu comentário em verso com os versos: "Se nenhuma preocupação inútil pender sobre a tua mente, / então é uma boa estação no mundo humano" — apenas quando não estás preso à imaginação subjetiva consegues ver a talidade tal como ela realmente é.

20
Pessoas de Grande Poder

O mestre Songyuan disse: “Porque razão alguém de grande poder não consegue levantar um pé?”

Disse também: “Falar não é uma questão da língua.”

WUMEN DIZ,

Mesmo que compreendas imediatamente, deverias vir até mim para receber uma dolorosa surra. Porquê? Escutem!! Se quiserdes discernir ouro verdadeiro, vede-o no fogo.

VERSO DE WUMEN

Erguendo um pé, pisa-se o oceano;
Baixando a cabeça, contempla-se os céus:
O corpo inteiro não tem lugar onde permanecer;
Por favor, acrescentem outra linha.

VERSO DO MESTRE ZEN XUTANG

O poder não consegue erguer-se, deixem-me dizer-vos;
Porque incomodar-se em açoitar um cavalo de primeira categoria?
Com um único salto navega pelos trinta e seis céus abertos;
Quando chegares, os teus ossos comuns tornar-se-ão imortais.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Songyuan (pronuncia-se Soong-ywen) foi um mestre Zen do século XIII. Entre os seus descendentes espirituais encontrava-se o distinto peregrino japonês Dai-O, um dos fundadores do Zen no Japão.

O kōan em questão refere-se à experiência de absorção total na unidade do ser. Alguém neste estado “não consegue levantar um pé” porque o “corpo inteiro” desta consciência preenche o universo. Songyuan diz também: “Falar não é uma questão da língua”, porque esta consciência só pode ser expressa através do ser inteiro e é, por isso, literalmente indescritível na linguagem das conceções comuns.

O comentário em prosa de Wumen pode ser ainda mais críptico do que o habitual. Quando diz que deverias receber uma "dolorosa surra" mesmo que apreendas imediatamente a talidade, essa "surra" simboliza o impacto da experiência contínua do caminho infinito do ser-tal-como-é. A iluminação não é apenas um lampejo momentâneo de compreensão da essência da mente e da talidade da realidade: depois de despertares, tens então de enfrentar o dia.

Esta chamada surra dolorosa é o processo de "enfrentar o dia" depois de se ter despertado.

Tendo dito isto, Wumen torna-se subitamente cristalino e quase completamente explícito: a realização genuína da natureza búdica, na qual a unidade entre nirvana e samsara se torna uma realidade evidente, é testada e refinada no "fogo" desta "dolorosa surra", que nada mais é do que "não ser cego à causalidade".

No seu verso, Wumen começa por descrever a vastidão desta consciência de unidade cósmica. Depois utiliza isso para abrir o caminho à perceção da ausência de limites e da infinitude do cosmos da realidade; no fim, tudo o que pode fazer é deixar-nos ver por nós mesmos.

Finalmente, o verso do mestre Zen Xutang (pronuncia-se Shyw-tahng), que foi o mestre do peregrino Zen japonês Dai-O, afirma que este processo de realização Zen não é uma invenção humana, mas uma lei natural. Assim, ocorre espontaneamente quando seguimos o seu padrão inerente.

Segundo esta lei natural, que também é estudada no Taoismo, "o poder não consegue erguer-se", no sentido em que a transformação espiritual não pode ser forçada; por isso, "porque incomodar-se em açoitar um cavalo de primeira categoria?" O "cavalo de primeira categoria" é a natureza búdica, a própria essência da mente, que é da mesma essência que a iluminação e, assim, pode "com um único salto navegar pelos trinta e seis céus abertos", um termo taoista para a infinita vastidão da consciência desperta. Conclui dizendo: "Quando chegares, os teus ossos comuns tornar-se-ão imortais." Quando despertares, o mundo e tudo o que nele existe terão sido encontrados transformados na própria talidade.

21
O Excremento Seco de Yunmen

Um monge perguntou a Yunmen: “O que é o Buda?”

Yunmen respondeu: “Um excremento seco.”

WUMEN DIZ,

De Yunmen poder-se-ia dizer: “Quando a casa é pobre, é difícil conseguir sequer reunir uma refeição simples; quando as coisas estão ocupadas, não há tempo para escrever.” Existe uma tendência para tentar sustentar escolas com este excremento seco; assim, podeis ver o estado das coisas no Budismo.

VERSO DE WUMEN

Um relâmpago;
Uma faísca produzida por sílex;
Se pestanejares,
Já o perdeste.

O MESTRE ZEN LI-AN DISSE,

Uma afirmação que espanta a multidão é realmente uma afirmação que espanta a multidão; um assunto extraordinário é inegavelmente um assunto extraordinário. Poder-se-ia dizer que o grande mestre Yunmen foi forte e severo durante algum tempo. Deveis evitar morder aqui.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

A figura do grande mestre Yunmen já apareceu nos kōans quinze e dezasseis desta coleção, “Sessenta Golpes” e “Vestir um Traje Formal ao Som de um Sino”, ambos relacionados com o mundo manifesto. O kōan presente também trata do mundo manifesto e é do mesmo tipo do décimo oitavo, “Três Libras”, que apresentava Dongshan, discípulo de Yunmen.

O comentário em prosa de Wumen é tipicamente engenhoso. “Quando a casa é pobre” significa quando se chega a realizar a pobreza do pensamento e da linguagem em comparação com a riqueza da experiência direta da talidade. Em termos metafísicos, a “pobreza” aqui simboliza a natureza transcendental da realidade absoluta tal como ela é em si mesma.

Em qualquer dos sentidos, Wumen pode dizer de Yunmen que "é difícil conseguir sequer reunir uma refeição simples". Wumen aparentemente censura Yunmen pela sua resposta grosseira, mas está na verdade a afirmar a impossibilidade de representar com precisão a realidade absoluta em quaisquer termos relativos.

Voltando a atenção para o outro lado da moeda, a infinitude da talidade do ser-tal-como-é, para a qual Yunmen aponta sumariamente com um "excremento seco", Wumen faz a observação irónica: "Quando as coisas estão ocupadas, não há tempo para escrever." Aqui, a expressão "as coisas estão ocupadas" refere-se à infinitude da talidade, interminável tanto na complexidade quanto na extensão. "Não há tempo para escrever" significa que é impossível descrever essa infinitude em palavras, pelo que Yunmen simplesmente aponta algo que está perto à mão para representar aquilo que está em toda a parte.

Um dos sentidos das observações de Wumen é voltar a enfatizar o ponto, repetido vezes sem conta nos comentários Zen aos kōans, de que o uso de um objeto específico não deve ser tomado literalmente.

O comentário em verso de Wumen sublinha a imediaticidade da perceção direta, mais rápida até do que o pensamento.

O comentário do mestre Zen Li-an (pronuncia-se Lee-ahn) é extremamente útil. Começa por explicar o uso do excremento para chocar as pessoas e arrancá-las ao pensamento rotineiro. A "força" e a "severidade" do grande mestre Yunmen, elogiadas por Li-an, referem-se à inadmissibilidade de quaisquer ideias ou juízos subjetivos relativamente ao significado de Yunmen. O mestre Zen Li-an conclui as suas observações dizendo ao leitor para "evitar morder" este excremento seco, querendo dizer, como habitualmente, que uma preocupação superficial com o significado literal da resposta simbólica de Yunmen é uma distração irrelevante, melhor evitada.

Este tipo de lembrete continua a aplicar-se ainda hoje. A maioria dos tradutores começa por traduzir mal este kōan e depois pretende explicá-lo através de uma preocupação superficial com o significado literal da má tradução. Isto não é uma antiga piada Zen de casa de banho; mesmo ao nível da lógica comum, a sua referência está noutro lugar.

No que diz respeito ao conteúdo manifesto, a resposta de Yunmen alude a uma história do clássico taoista *Chuang-tzu*, envolvendo uma série de perguntas e respostas acerca do paradeiro do Tao, ou lei natural. O mestre taoista reconhece a omnipresença do Tao, até mesmo num objeto tão humilde quanto um pedaço de estrume.

Yunmen e alguns dos seus principais discípulos eram conhecidos pela espantosa capacidade de puxar uma frase do oceano da literatura chinesa para responder a perguntas sobre psicologia Zen. Embora esta técnica exija o uso do intelecto, não pode ser feita apenas pelo intelecto, que atua como instrumento e não é, em si mesmo, o operador.

As desconcertantes capacidades de Yunmen para fazer a mente funcionar em vários níveis de significado com velocidade relampejante refletem algo da libertação do domínio completo do Zen. Os seus ditos são muitas vezes tão crípticos à superfície que a fraude se torna fácil diante de uma audiência pouco sofisticada.

A melhor maneira de ver através disto é compreender todos os níveis em que Yunmen (ou qualquer outro mestre Zen) falava simultaneamente. Depois, evitai pessoas que são tão incoerentes abaixo da superfície quanto misteriosas à superfície. O Zen não é um jogo de enigmas e frases espirituosas, mas sempre houve pessoas que o transformaram nisso. "O Excremento de Yunmen" é um bom kōan de teste, para ver quem consegue distinguir entre Budismo e um monte de esterco.

22
O Mastro de Kashyapa

Ananda perguntou a Kashyapa: "Além da veste de mangas douradas, o que foi que o Buda te transmitiu?"

Kashyapa chamou: “Ananda!”

Ananda respondeu: “Sim?”

Kashyapa disse: “Desmonta o mastro diante do portão.”

WUMEN DIZ,

Se conseguires pronunciar aqui uma palavra decisiva, verás pessoalmente a assembleia no Monte Espiritual ainda ali intacta. Caso contrário: “Um antigo Buda concentrou-se nisso desde o princípio, e ainda assim não encontrou o maravilhoso.”

VERSO DE WUMEN

Como era o ponto da pergunta tão íntimo quanto o ponto da resposta?
Quantas pessoas desenvolveram músculos nos olhos por causa disto?
O irmão mais velho chama, o irmão mais novo responde, revelando a vergonha da família;
Não pertencendo ao domínio do escuro e da luz, esta é uma primavera especial.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Kashyapa já apareceu no sexto caso, “Buda Levanta uma Flor”. Foi um dos principais discípulos de Gautama Buda, e os budistas Zen consideram-no o primeiro mestre após o Buda na transmissão do Zen. Segundo a *Escritura da Grande Extinção*, um dos principais textos do Budismo, este Kashyapa foi o único discípulo que não esteve presente na morte do Buda. Na tradição esotérica, isto é interpretado como significando que ele era verdadeiramente independente e igual ao Buda, por ter realizado a verdade viva realizada pelo Buda.

Segundo a lenda Zen, Kashyapa foi escolhido como sucessor do Buda, representado pela herança da veste de mangas douradas do Buda. Quando Ananda, outro discípulo, perguntou a Kashyapa sobre a transmissão interior simbolizada pela sucessão exterior, Kashyapa chamou-o pelo nome, usando uma representação exterior para insinuar uma realidade interior: a essência da mente que pergunta e responde.

Na Índia antiga, onde este diálogo supostamente teve lugar, os debates eram assinalados hasteando uma bandeira no portão do santuário. Tendo apontado para a própria mente de Ananda, Kashyapa diz-lhe para

desmontar o mastro, significando que não existe debate entre eles no sentido em que a mente búdica original é igual em todas as pessoas.

O comentário em prosa de Wumen desenvolve este sentido da omnipresença da mente búdica. O Monte Espiritual é um famoso local dos ensinamentos do Buda, já encontrado no sexto kōan. Naturalmente, representa a talidade, o contexto da iluminação. Wumen diz que vereis a assembleia ainda ali quando compreenderdes esta história, no sentido de realizardes a essência interior do despertar que é una e a mesma em todos os tempos e lugares. Se não compreenderdes, diz ele, então lançai os olhos para a infinitude para além de todo o conhecimento possível; isso "desmontará o vosso mastro".

O verso de Wumen começa por usar os ícones destes dois discípulos do Buda para contrastar forma (representada por Ananda) com essência (representada por Kashyapa). Depois prossegue recomendando o exercício deste discernimento. Resumindo a ação, Wumen diz: "O irmão mais velho chama, o irmão mais novo responde." Ananda é considerado o sucessor espiritual de Kashyapa; a interação entre ambos neste kōan representa a atividade do magistério Zen, que "revela a vergonha da família", uma forma tipicamente irónica de falar sobre a iluminação.

A iluminação é chamada a vergonha da família em dois sentidos. Uma implicação é que o despertar é necessário precisamente por causa da degeneração da consciência humana; assim, reconhecer a necessidade da iluminação pode ser chamado revelar a vergonha da família da humanidade.

A outra implicação de a iluminação revelar a vergonha da família é que os mestres Zen tradicionalmente não reivindicam iluminação. Esta atitude não é adotada por humildade profissional, mas porque eles realmente realizam a infinitude da realidade.

Wumen conclui com uma bela descrição da experiência e da vida da iluminação, para além da flutuação dos pensamentos humanos de afirmação e negação.

Muitos comentários de outros mestres Zen ilustram vários aspetos deste importante kōan. O mestre Zen Fenyang, que foi um dos pioneiros do treino Zen com kōans, disse, aparentemente referindo-se a Ananda: "Como poderia ele saber se não perguntasse?" Isto significa que, embora a

natureza búdica seja a própria essência da mente e, portanto, esteja sempre presente, ainda assim são necessários atenção e esforço para a trazer à consciência.

O mestre Zen Yunju utilizou este kōan para se referir a duas questões fundamentais do Zen: "Se compreendes antes de o mastro ser desmontado, sepultas a antiga religião; se compreendes depois de o mastro ser desmontado, desiludes-te a ti mesmo." Isto significa que, se te agarras às formas exteriores como sagradas em si mesmas, obscureces a fonte eterna do próprio ser consciente; mas, se te agarras à aniquilação das formas como verdade, negas a tua própria vida no mundo.

O mestre Zen Lingyuan observou: "Toda a gente diz que Kashyapa apenas sabia desmontar, não reconstruir. O que não percebem é que ele colocou um veneno no leite que pode matar pessoas e também pode dar-lhes vida, levando os vinte e oito patriarcas indianos e os seis patriarcas chineses do Zen a partir os ossos e rasgar a pele, de tal modo que o sangue pinga no caminho do Zen até aos dias de hoje."

O que este comentário quer dizer é que a figura de Kashyapa neste kōan costuma ser interpretada como representando o coração do nirvana, referindo-se especificamente à sua imagem de "desmontar o mastro". Lingyuan aponta que esta é uma compreensão parcial, que ignora o seu chamamento a Ananda, o qual foi simultaneamente um chamamento à essência da mente e um gesto apontando para o ser-tal-como-é.

Este é o "veneno no leite" que tanto pode matar quanto dar vida. Mata aqueles que identificam as próprias mentes subjetivas com a natureza búdica; dá vida àqueles que alcançaram o nirvana e clarificaram as suas perceções.

Quando Lingyuan diz que os patriarcas Zen "partiram os ossos e rasgaram a pele, de tal modo que o sangue pinga no caminho do Zen até aos dias de hoje", quer dizer que praticaram tanto a transcendência realizada no nirvana quanto a compaixão realizada no ser-tal-como-é, dedicando esta completude de desenvolvimento espiritual à edificação dos outros.

23
Não Pensando no Bem nem no Mal

O Sexto Patriarca do Zen foi perseguido pelo Ancião Ming até ao cume de uma montanha. Quando o Patriarca viu Ming aproximar-se, lançou a veste e a tigela [do patriarcado] sobre uma rocha e disse: "Esta veste simboliza a fé; poderia ser correto lutar por ela? Podes levá-la."

Ming tentou apanhá-la, mas ela estava imóvel como uma montanha. Hesitante e tomado de medo, Ming disse: "Vim em busca do Ensinamento, não da veste. Por favor, instrui-me."

O Patriarca disse: "Não pensando no bem, não pensando no mal, precisamente neste exato momento, qual é a tua face original?"

Ming alcançou imediatamente grande iluminação. O corpo inteiro cobriu-se-lhe de suor. Em lágrimas, curvou-se e perguntou: "Existe algum significado para além da intenção esotérica das palavras esotéricas que acabaste de pronunciar?"

O Patriarca respondeu: "Aquilo que acabei de te dizer não é esotérico. Se voltares a tua atenção para o teu próprio estado, o segredo está afinal em ti."

Ming disse: "Embora eu tenha seguido a assembleia em Huangmei, na realidade não tinha visto o meu próprio estado. Agora que apontaste um caminho de entrada, sou como uma pessoa que bebe água e sabe por si mesma se ela está quente ou fria. Agora és tu o meu mestre."

O Patriarca respondeu: "Se assim é, então tanto tu quanto eu somos ambos estudantes do Quinto Patriarca. Guarda isto bem por ti mesmo."

WUMEN DIZ,

Do Sexto Patriarca poder-se-ia dizer: "A matéria vem de uma casa ocupada." Ele foi tão bondoso que foi como se tivesse descascado uma lichia fresca, removido o caroço e colocado o fruto na tua boca, de modo que tudo o que tens a fazer é engolir.

VERSO DE WUMEN

Não pode ser retratado, não pode ser desenhado;
Não pode ser suficientemente elogiado, deixa de tentar captá-lo.

A face original não tem onde se esconder —
Quando o mundo se desintegra, isto não se corrompe.

VERSO DO MESTRE ZEN FENYANG

Poucas pessoas acreditam no Buda existente na sua própria mente;
Não querendo assumir responsabilidade por isso, sofrem muitas cãibras.
Ideias arbitrárias, ganância e raiva, os invólucros das aflições,
Tudo está condicionado pelo apego à caverna da ignorância.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O Sexto Patriarca do Zen foi o último de uma linha de antigos mestres que estabeleceram o Zen na China. A figura do Sexto Patriarca é um dos ícones mais importantes da tradição Zen, representando a universalidade do Zen.

Antes da sua iluminação, o Sexto Patriarca era um lenhador analfabeto proveniente de uma região fronteiriça. Quando jovem, despertou subitamente para a verdade do Zen num dia em que ouviu por acaso uma linha de uma escritura budista ser recitada nas ruas do mercado onde vendia a sua lenha.

Depois desta experiência, o jovem lenhador foi procurar o grande mestre budista da época, que naquele tempo (século VII) era o Quinto Patriarca do Zen.

O novo iluminado encontrou o Quinto Patriarca num lugar chamado Huangmei (pronuncia-se Hwong-may), perto das antigas terras centrais da cultura chinesa, rodeado por setecentos dos mais instruídos e inteligentes clérigos daquele tempo.

O jovem lenhador vindo dos confins não sabia ler chinês clássico nem falar um dialeto refinado, mas o Quinto Patriarca reconheceu a luz da iluminação na sua genuinidade simples. A história do primeiro encontro entre estes dois é tradicionalmente utilizada como símbolo do princípio segundo o qual a natureza búdica na essência da mente transcende todas as diferenças étnicas e culturais, sendo inerentemente universal à humanidade e não adquirida através de história especializada ou condicionamento.

Temendo o ciúme dos monges que o rodeavam, o Quinto Patriarca enviou o jovem lenhador iluminado para trabalhar no moinho do centro de ensinamento. Como havia cerca de setecentos estudantes no mosteiro de

Huangmei, existia também um grande número de trabalhadores que não eram clérigos, mas ajudavam na manutenção dos terrenos e da infraestrutura da comunidade budista. Esta tradição piedosa começou na Índia e continuou em todos os países onde o Budismo possuiu instituições públicas. Foi entre esses trabalhadores que o futuro Sexto Patriarca foi inicialmente escondido do ciúme dos clérigos eruditos, os quais naturalmente representam o esnobismo intelectual na historiografia simbólica do Zen.

Pouco tempo depois, o Quinto Patriarca retirou-se. Toda a gente queria saber quem seria o sexto patriarca. Ele disse-lhes que seria aquele lenhador analfabeto vindo da fronteira que trabalhara no moinho durante os últimos meses. Quando foram procurá-lo, os clérigos e estudiosos enfurecidos descobriram que ele desaparecera.

Na história subjacente ao kōan em questão, o Ancião Ming era o líder de um grupo daqueles que perseguiram o novo Sexto Patriarca em grande indignação. A história diz que o Ancião Ming tinha sido comandante militar antes de entrar para as ordens budistas; por isso, é um ícone perfeito para este papel no kōan, que consiste em representar a agressividade como fruto da arrogância e da presunção.

Quando Ming o alcançou, o Sexto Patriarca entregou-lhe voluntariamente a veste do patriarcado, popularmente acreditada como sendo a mesma veste que o Buda entregara a Kashyapa. O significado simbólico deste ato é que o essencial é o coração do ensinamento, não a sua roupagem exterior. Se as formalidades do Budismo se tinham tornado objetos de ambição e disputa, o Sexto Patriarca estava certamente disposto a abandoná-las para preservar o coração vivo; mais do que disposto, estava obrigado a fazê-lo.

Como se verificou, Ming nem sequer conseguiu erguer a veste. O significado vivo do Budismo não pode ser compreendido por exigência ou insistindo em apanhá-lo através de ideias preconcebidas. Nem mesmo as formalidades das práticas budistas podem ser utilizadas com verdadeiro efeito por aqueles que, no fundo, são apenas ambiciosos em busca de si mesmos.

Subitamente, Ming teve uma mudança de coração. Compreendeu que aquilo de que realmente precisava era da verdade, não do simples nome ou

pretensão da verdade. Isto é também uma representação da universalidade da natureza búdica em todos os seres conscientes. Até uma mentalidade egoísta, compulsiva e tirânica tem a oportunidade de mudar a sua orientação e agir através da natureza búdica original em vez de através da personalidade moldada por hábitos mentais condicionados.

Então o Sexto Patriarca ensinou a Ming um exercício de introspeção Zen: "Não pensando no bem, não pensando no mal, precisamente neste exato momento, qual é a tua face original?" No Zen, introspeção não significa olhar para os teus pensamentos e sentimentos interiores; significa olhar para a fonte e a essência da consciência. "Pensar no bem e no mal" significa pensar continuamente numa coisa ou noutra e depois reagir emocional e intelectualmente aos próprios pensamentos, aprendendo a representar conceções e opiniões artificiais a ti mesmo como verdades objetivas. Para introspetar no sentido Zen, este processo de "pensar no bem e no mal" e a sua preocupação com conteúdos mentais são suspensos em favor da clareza de visão sobre a essência impessoal da mente subjacente a toda a consciência.

No comentário em prosa de Wumen, ele elogia o Sexto Patriarca por apresentar um método de realização tão simples. Tal como Wumen frequentemente coloca um ponto oculto sob uma superfície de aparente crítica ou sarcasmo, aqui também emite uma advertência tradicional sob a superfície do que parece ser elogio. Como Wumen sugere desde o início, o método apresentado aqui pelo Sexto Patriarca é apenas um expediente, concebido para cortar diretamente o emaranhado do pensamento confuso; não se deve deixar que a sua simplicidade conduza a uma abordagem simplista ou feita sem empenho do exercício.

O verso do mestre Zen Fenyang — recorde-se, um dos fundadores do estudo Zen com kōans — também enfatiza o aspeto puramente prático do método ensinado pelo Sexto Patriarca. Quando diz: "Poucas pessoas acreditam no Buda existente na sua própria mente", não se refere à fé religiosa tal como é normalmente concebida, mas ao facto pragmático de que a experiência da natureza búdica não é uma ideia nem um pensamento e, portanto, é algo estranho à mente pensante comum.

"Não querendo assumir responsabilidade por isso", prossegue Fenyang, referindo-se à incapacidade de nos valermos da natureza búdica interior devido aos hábitos compulsivos de pensamento que a obscurecem,

“sofrem muitas cãibras.” As pessoas alienadas da natureza búdica e, por isso, restringidas pelas suas mentalidades pré-condicionadas e hábitos de pensamento, não conseguem experimentar a liberdade da budeidade.

Por fim, Fenyang apresenta o diagnóstico tradicional deste problema, indicando também aquilo que o paciente deve evitar durante o tratamento: “Ideias arbitrárias, ganância e raiva, os invólucros das aflições.” Esta é uma forma mais elaborada de descrever aquilo a que o Sexto Patriarca chamou “pensar no bem e pensar no mal”, algo que pode ser transcendido precisamente porque não é a própria realidade objetiva última, mas está “condicionado pelo apego à caverna da ignorância.” Para ver a “face original” da mente essencial, precisamos de deixar de pensar nas nossas próprias imaginações e encontrar “o segredo em nós mesmos.”

24
Desapego em Relação às Palavras

Perguntaram ao mestre Fengxue: “‘Fala e silêncio envolvem alienação e vagueza’ — como se atravessa isso sem transgressão?”

Fengxue respondeu: “Lembro-me sempre do Sul do Lago na primavera, das cem flores perfumadas onde chamam as perdizes.”

WUMEN DIZ,

A mente de Fengxue é como um relâmpago; encontrando um caminho, segue imediatamente por ele. Contudo, não cortou inteiramente a língua do antigo que citou. Se conseguires ver intimamente aqui, terás a tua própria forma de expressão.

Mas tenta fazer uma afirmação para além da absorção nas palavras.

VERSO DE WUMEN

Ele não revela uma frase elegante;
Já foi transmitido antes de falar.
Se avanças tagarelando,
Sei que estás realmente perdido.

O MESTRE ZEN ZHONGFENG DISSE,

A pergunta deste monge era como uma inundação alcançando o céu, engolindo tudo nas suas ondas. Fengxue certamente conseguia entrar na água sem se afogar, mas como poderia fazer algo acerca de estar completamente imerso?

VERSO DO MESTRE ZEN DAHUI

Saindo subitamente pelo portão, primeiro vê o caminho;
Assim que pousa o pé, sobe para um barco.
O segredo dos imortais espirituais vale verdadeiramente a pena preservar —
Nem sequer a intimidade entre pai e filho torna possível a transmissão.

VERSO DO MESTRE ZEN FOJIAN

Nas sombras das nuvens coloridas aparece um imortal espiritual;
Na mão segura um leque de gaze escarlate cobrindo o rosto.
É urgentemente necessário fixar os olhos no imortal;
Não contemples o leque na mão do imortal.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Zen Fengxue (pronuncia-se Fung-shweh) viveu no século X. Mestre excecionalmente brilhante, Fengxue foi um dos últimos professores da escola original Linji de Zen no seu tempo. Foi apenas através do trabalho dos seus descendentes espirituais que o impacto destruidor do ego próprio do Zen Linji foi preservado e transmitido às gerações futuras. Foi também graças à combinação de espiritualidade e inteligência em Fengxue e na sua escola que o Zen Linji conseguiu absorver os métodos de outras escolas Zen e utilizá-los eficazmente mesmo após o desaparecimento das tradições-mãe.

A pergunta neste kōan faz referência a um clássico budista chinês anterior ao Zen, provavelmente a primeira obra budista autenticamente chinesa inteiramente dedicada à realidade absoluta tal como ela é em si mesma. Esta obra era muito admirada pelos budistas Zen. Sendo alguém

conhecido pelo desenvolvimento invulgar tanto da inteligência como da compreensão espiritual, Fengxue é particularmente adequado para ser o mestre-ícone desta história, respondendo a uma questão subtil sobre a verdade última.

A questão neste kōan é a seguinte: "fala", que também significa pensamento raciocinante, implica alienação em relação à verdade última inconcebível, enquanto "silêncio", que também significa ausência de pensamento, implica vagueza quanto ao que pode ou não estar implícito ou discernido. A pergunta é como relacionar-se com a realidade sem cair em qualquer destes extremos. O ponto essencial é transcender o pensamento habitual sem comprometer a consciência precisa.

Aqui, o mestre Zen Fengxue responde com um pequeno cenário, que, como frequentemente acontece na tradição Zen, simboliza a experiência direta do ser-tal-como-é ou da talidade. Na sua infinitude, a talidade está para além da fala e do pensamento, mas a experiência da talidade não pode ser um silêncio morto, porque contém tudo.

À primeira vista, o comentário em prosa de Wumen parece elogiar Fengxue. Como habitualmente, é na verdade uma descrição técnica da ação, neste caso da perceção direta da talidade. Depois Wumen parece moderar o elogio, dizendo: "Contudo, ele não cortou inteiramente a língua do antigo que citou", significando que continua a ser importante, para fins práticos, contemplar a pergunta original. Apenas através da própria experiência, nas palavras de Wumen "vendo intimamente", podes "ter a tua própria forma de expressão." Como habitualmente, Wumen conclui exortando o leitor a passar da compreensão intelectual ("absorção nas palavras") para a aplicação efetiva.

O comentário em verso de Wumen sublinha que a verdadeira resposta está na experiência direta da realidade, não em conversa engenhosa. "Já foi transmitido antes de falar", porque a realidade já está aí. Portanto, "se avanças tagarelando", apenas prestando atenção a palavras e imagens, "sei que estás realmente perdido."

Os comentários dos outros mestres Zen citados também enfatizam o aspeto prático de lidar com este kōan. Zhongfeng afirma que a pergunta do buscador, que na verdade representa uma técnica de concentração, aplica-se

ao campo total da consciência e da experiência e, portanto, deve ser praticada no contexto de todas as atividades.

Depois descreve a resposta de Fengxue, que representa realmente o efeito da técnica, absorção na talidade, e conclui com um aviso para evitar ficar tão cativado pelas formas e cores da talidade que se perca o coração do nirvana.

O verso do mestre Zen Dahui começa com uma descrição da imediaticidade da talidade e termina com um lembrete de que isto só pode ser compreendido no seu verdadeiro sentido em primeira mão. Assim, diz ele: "Nem sequer a intimidade entre pai e filho torna possível a transmissão", significando que a realidade diretamente experienciada é a tua própria realização e não pode ser obtida de outro nem comunicada a outro tal como é em si mesma.

Por fim, o verso do mestre Zen Fojian apresenta uma descrição colorida do kōan, não como exibição de habilidade literária para corresponder à sofisticação desta história, mas como um aviso para evitar ser desviado pela expressão verbal ou mesmo pela experiência sensorial. Para ver o sentido da resposta indireta do mestre Zen, diz ele: "Fixa os olhos no imortal; / não contemples o leque na mão do imortal." O objetivo é o "imortal", a essência da mente capaz de contactar a realidade sem alienação nem vagueza, não "o leque na mão do imortal", a cena evocada para anunciar a presença do imortal.

25
Sermão do Terceiro Assento

O mestre Yangshan sonhou que ia ao lugar do futuro Buda Maitreya e lhe era atribuído o terceiro assento.

Então um dos santos ali presentes bateu um malhete e disse: "Hoje é a vez daquele que ocupa o terceiro assento pregar."

Então Yangshan levantou-se, bateu o malhete e disse: “O ensinamento do veículo universal está para além de todas as proposições e negações. Escutai claramente!”

WUMEN DIZ,

Dizei-me: isto foi pregação ou não? Se abres a boca, falhas; mas se manténs a boca fechada, perdes. Se nem a abres nem a fechas — cento e oito mil.

VERSO DE WUMEN

Na luz brilhante de um dia claro
Ele fala de um sonho dentro de um sonho.
Fabricando maravilhas,
Engana toda a multidão.

VERSO DO MESTRE ZEN BENJIAO

Falar do vazio num sonho
É algo muito invulgar;
Como é possível ir para além de todas as proposições e negações?
Naquele momento, se ele pudesse ter sustentado a direção do Buda,
Que necessidade haveria de bater o malhete no salão?

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Yangshan (pronuncia-se Yahng-shahn) foi um dos maiores mestres clássicos do Zen. Viveu no século IX e estudou com vários dos antigos mestres.

Renomado tanto pelo brilho espiritual como intelectual, Yangshan teve muitos discípulos distintos e dizia-se que atraía buscadores vindos de lugares tão distantes quanto a Índia e a Ásia Central. Ele e o seu mestre Guishan (pronuncia-se Cway-shahn), que aparece num kōan posterior, estiveram entre os primeiros mestres Zen a construir kōans deliberadamente, muito antes de os kōans se tornarem parte rotineira do treino Zen.

No kōan em questão, Yangshan relata um sonho em que foi ao céu onde vive o futuro Buda. Na tradição budista, o futuro Buda que sucederá a Gautama Buda e inaugurará uma nova era chama-se Maitreya, cujo nome

significa “O Amoroso” ou “O Bondoso”. A morada dos futuros Budas, além disso, é um estado celeste chamado Tushita (pronuncia-se Too-shee-tuh), que significa “Satisfeito” e “Feliz”.

Convidado a dar uma palestra por ocasião da sua visita onírica a esse céu, Yangshan levantou-se, chamou todos à atenção e enunciou o ensinamento intemporal e libertador do Budismo segundo o qual a verdade absoluta universal está para além de todas as categorias do pensamento humano. Depois concluiu chamando mais uma vez à presença de espírito.

Wumen coloca a questão: foi isto uma pregação ou não? Antes que possamos responder, adverte-nos de que nem a fala nem o silêncio conseguem expressá-la. O filósofo budista Nagarjuna (pronuncia-se Naa-gaar-joo-nah), que também foi um patriarca Zen, escreveu acerca desta questão decisiva nestes termos: “Sem recorrer ao uso convencional, a verdade absoluta não pode ser expressa; sem alcançar a verdade última, o nirvana não pode ser atingido.”

Assim, é necessário fazer uso da estrutura, incluindo a linguagem, para formular maneiras de abordar a verdade última, mas é essencial evitar ficar hipnotizado por isso ao ponto de tomar essas próprias estruturas como verdade última. A postura mental tradicional da prática budista universalista é, portanto, descrita como “nem agarrar nem rejeitar”. O nirvana é realizado por “não agarrar”; a talidade é experienciada por “não rejeitar”.

Wumen conclui o seu comentário em prosa — que é simplesmente um espelho do exercício que Yangshan apresentou aos habitantes do estado de contentamento — com outro aviso acerca da talidade, lembrando-nos de não a compreender vagamente nem identificá-la subconscientemente com ideias subjetivas: “Se nem abres nem fechas” a boca, diz ele, significando que, se não tens uma consciência articulada e contudo não estás inconsciente, “108 000”.

“Cento e oito mil” o quê? Se fores atrás do “o quê?”, certamente encontrarás pelo menos tantas possibilidades. “108 000” é um número simbólico representando todos os sentimentos, pensamentos e ideias que podem interpor-se entre ti e a realidade objetiva.

Do lado mais luminoso, claro, o comentário de Wumen também pode ser entendido como significando que, se evitares os extremos do apego e da

rejeição, existe um número infinito de possibilidades de perceção, experiência, apreciação e compreensão disponíveis para a mente libertada.

O verso de Wumen começa por afirmar a mensagem de Yangshan de que a realidade última é omnipresente, como a luz solar num dia claro. Isto é contrastado com o "sonho dentro de um sonho", que é a versão conceptualizada da realidade construída pelos hábitos de pensamento da mente subjetiva, ou aquilo a que Yangshan se referiu como "todas as proposições e negações".

Na terceira linha do verso de Wumen, "fabricando maravilhas" pode ser usado para expor a irrealidade objetiva das ideias subjetivas e pode também ser usado para expressar maravilhamento perante aquilo que a escritura budista chama "a magia do conhecimento". A magia do conhecimento é a capacidade da mente para apreender um campo total de experiência como uma única realidade unificada e também para lidar com ordem, estrutura e lógica com plena consciência da natureza "mágica" da construção mental.

Quando Wumen diz, no final, que o cenário de Yangshan "engana toda a multidão", volta a advertir-nos para não ficarmos cativados pela aparência exterior deste exercício quando nos concentramos na postura mental de equilíbrio que ele foi concebido para fomentar.

Como habitualmente, ao mesmo tempo e nas mesmas palavras, Wumen faz indiretamente uma afirmação metafísica acerca da natureza do "conhecimento". Sendo, no sentido convencional, uma questão de consenso por definição, em comparação com a verdade absoluta ele é tão subjetivo quanto um sonho.

Esta afirmação e esta realização possuem uma profundidade de complexidade insuspeitada, e ninguém deve esperar compreendê-las numa única leitura ou à primeira reflexão. Enquanto tentares compreender a estrutura desta meditação, corta quaisquer pensamentos confusos que surjam perguntando a ti mesmo: "Quem sonha o sonhador do sonho?"

O verso do mestre Zen Benjiao (pronuncia-se Bun-jiao) diz-nos que, quando praticamos e realizamos este ensinamento do Buda, não há necessidade de qualquer menção especial a ele, porque a nossa experiência direta de tudo é um lembrete da sua verdade e da sua realidade viva. Assim,

é melhor praticá-lo e realizá-lo no meio de tudo, sem sequer dizeres a ti mesmo que o estás a fazer.

Mas se começares a sentir-te satisfeito contigo mesmo ao longo do caminho, podes descobrir se ainda estás desperto observando a tua reação ao estalo do malhete Zen.

26
Dois Monges Enrolam um Biombo

O mestre Fayan apresentou-se para consulta antes da refeição comunitária. Apontou para um biombo de bambu e dois monges foram ambos enrolá-lo. Fayan disse: "Um ganho, uma perda."

WUMEN DIZ,

Dizei-me: de quem é o ganho, de quem é a perda? Se conseguires focar aqui um único olho, saberás onde o mestre falhou. Mesmo assim, é da maior importância evitar discutir isto em termos de ganho e perda.

VERSO DE WUMEN

Ao enrolar, há clareza total, penetrando o espaço;
Mas mesmo o espaço não está de acordo com a nossa fonte.
Melhor é abandonar tudo, a partir do próprio espaço,
Para uma subtileza tão secreta que nada consegue entrar.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Fayan (pronuncia-se Fah-yen) foi um dos grandes mestres clássicos. Nasceu no final do século IX e viveu bem dentro do século X. Entre os seus numerosos discípulos iluminados contavam-se quatro Mestres Nacionais de reinos chineses e coreanos. Como figura da iconografia Zen, Fayan é conhecido pela subtileza dialética.

O kōan em questão é uma história de teste, muito semelhante ao décimo primeiro kōan, "Testar Eremitas". Mais tarde, a própria história do teste passou a ser usada como teste, graças à sua capacidade de produzir dúvida na mente. Muitas pessoas imaginam que o mestre Zen estava a dizer

que um monge estava certo e o outro errado, e depois quebram a cabeça sobre o aparente enigma de qual seria qual: isto é “uma perda”. Algumas pessoas percebem o teste do mestre Zen: isto é “um ganho”.

Além disso, sempre que algo é tomado em mãos, outra coisa é deixada de lado: isto também é “um ganho, uma perda”. O objetivo do exercício Zen usando esta perspetiva não é procurar ganho e evitar perda em si mesmos, mas notar o funcionamento de “um ganho, uma perda” naquilo que fazes e naquilo que acontece à tua volta. Esta é uma maneira de ampliar a tua perspetiva sobre os acontecimentos e aproveitar ao máximo o poder de escolha.

No comentário em prosa de Wumen, ele indica imediatamente que a função deste kōan é testar e produzir dúvida. Quando vês toda a perspetiva, continua ele, saberás “onde o mestre falhou”, no sentido em que verás a ambiguidade que parece parcialidade ou discriminação arbitrária. Finalmente, Wumen revela o segredo deste kōan, dizendo que “é da maior importância evitar discutir isto em termos de ganho e perda.”

No seu comentário em verso, Wumen fala do absoluto: “enrolar” parece referir-se ao enrolar do biombo, mas na verdade representa pôr de lado todas as conjecturas e especulações. Isto produz um estado de “clareza total, penetrando o espaço”, que poderia ser chamado ver a verdadeira talidade com o olho do nirvana.

Tipicamente, Wumen prossegue discutindo a limitação deste exercício quando perseguido isoladamente e com exclusão do conhecimento da diferenciação, advertindo o praticante entusiasmado da consciência semelhante ao espaço de que “mesmo o espaço não está de acordo com a nossa fonte”. Isto tem dois significados. Um é que o coração do nirvana não significa estar “desligado” ou vazio de cabeça. O segundo é que o nirvana sozinho não é a fonte da realidade; é o caminho para a fonte. O primeiro nível de advertência é para praticantes desviados; o segundo é para praticantes genuínos.

Na terceira linha, Wumen descreve aquilo a que os budistas chamam “o vazio do vazio”, que realizas quando “abandonas tudo, a partir do próprio espaço”. Isto significa que começas pelo exercício de uma mente semelhante ao espaço, contendo o universo inteiro mas não estando essencialmente fixa nem obstruída em parte alguma, e depois progrides

deste nível de desapego para um nível mais avançado que inclui desapego do próprio desapego. Este é o estado em que samsara e nirvana estão unidos de forma tão perfeita que a distinção entre eles se torna questão de "uma subtileza tão secreta que nada consegue entrar".

Os comentários de outros mestres Zen também reforçam o sentido deste kōan como instrumento de teste e indicam igualmente como olhar para a história.

O mestre Zen Huanglong (pronuncia-se Hwong-loong) disse: "Fayan tinha uma espada afiada na mão, matando e dando vida conforme o momento. Ambos os monges foram ao mesmo tempo enrolar o biombo: dizei-me, qual ganhou e qual perdeu? Compreendeis? Para os assuntos mundanos, basta usar imparcialidade para os decidir; a mente humana dificilmente pode tornar-se igual ao disco da lua."

A observação final de Huanglong significa que a visão da realidade absoluta não é obtida através da discriminação humana.

O mestre Zen Nanjian (pronunciado *Nahn-jyen*) comentou: "Fayan estava a sondar, os dois monges estavam a perseguir um torrão. Mesmo que o desfecho tenha sido rápido, ainda assim não houve como evitar morder o pó em solo plano." A expressão "perseguir um torrão" compara a ilusão a um cão que é atingido por um torrão de terra atirado por um homem, e depois persegue raivosamente o torrão em vez do homem.

A imagem é a da mente humana a tornar-se cativada, enganada e até atormentada pelos seus próprios pensamentos e construções, nunca voltando a atenção para a fonte última do próprio pensamento. A observação final de que não há como evitar "morder o pó em solo plano" refere-se à propensão humana para o pensamento automático que este koan expõe.

O mestre Zen Caoqi (pronunciado *Tsao-chee*) reforçou estas observações quando disse: "O velho Fayan certamente tinha uma ponta de lança mágica na ponta do seu dedo! Os dois monges não conseguiram esquivar-se dela, e não puderam evitar perder as suas vidas. Se eles fossem do estofo certo, teriam virado a cadeira dele no minuto em que ele apontou para o biombo." A ponta de lança mágica é a função de teste da sua ação. Os "dois monges" que não conseguiram esquivar-se dela são aqueles que pensam em termos de ou isto ou aquilo, ganho e perda. Aqueles com o

"estofo certo" de visão genuína e perspetiva completa, em contraste, veem que o que parece uma pergunta é, na verdade, uma resposta, virando assim a base crucial da compreensão.

Um dos maiores testes no estudo de koans Zen é o facto de tanta literatura Zen conter significados coerentes mas superficiais, bem como significados coerentes e profundos. Ao compreender a compreensão das pessoas, é assim possível discernir se elas são rasas nas suas perceções ou se veem abaixo da superfície. No entanto, um observador também pode compreender a compreensão de forma superficial ou profunda. É por isso que lembrar o princípio de "um ganho, uma perda" nos ajuda a acordar completamente.

27

Não é Mente nem Buda

Um monge perguntou ao Mestre Nanquan: "Existe uma verdade não dita às pessoas?" Nanquan disse: "Existe." O monge perguntou: "Qual é a verdade não dita às pessoas?" Nanquan disse: "Não é mente, não é Buda, não é uma coisa."

WUMEN DIZ,

Confrontado com esta pergunta, Nanquan só pôde apresentar tudo o que tinha; ele era um verdadeiro caduco.

VERSO DE WUMEN

A instrução meticulosa diminui a tua virtude; O não dito tem verdadeiramente efeito. Mesmo que os oceanos se transmutem, Nunca te é transmitido.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Nanquan foi o grande mestre clássico inicial encontrado no koan número catorze, "Matar um Gato", e no koan número dezanove, "O Normal é o Caminho". Pode ser útil recordar aqui que a principal função de Nanquan como um ícone no folclore Zen é lembrar aos buscadores que a

realidade absoluta em si mesma transcende qualquer conceção que possamos formar dela. O presente koan é também desta natureza. De acordo com a compreensão Budista Zen, não há forma de descrever realmente a experiência direta da realidade como tal, apenas podes realizá-la por ti mesmo. Isto é descrito metaforicamente como um "nome tabu", a realidade última que só pode ser testemunhada e não pode ser falada.

Em termos práticos, a resposta de Nanquan descreve um exercício de desapego em três partes. Deve ser lembrado, claro, que no Budismo a prática e a experiência do desapego não significam a rejeição ou destruição daquilo de que alguém se desapega. Com isso compreendido, o processo que Nanquan retrata é claro. "Não é mente" refere-se ao estágio de desapego dos pensamentos, "não é Buda" refere-se ao estágio de desapego da consciência clara, "não é uma coisa" refere-se ao estágio de desapego da perceção imediata. O que jaz além deste procedimento é a experiência que não pode ser falada.

Tanto nos seus comentários em prosa como em verso, a reserva extrema de Wumen sublinha ainda mais o ponto de que este processo é algo que se atravessa, não algo que rende significado a uma discussão teórica. Na sua observação em prosa, Wumen diz que Nanquan "apresentou tudo o que tinha", indicando que esta referência indireta à "verdade não dita" abrange toda a gama da prática iniciática. No seu verso, Wumen sublinha deliberadamente a ideia de que o não dito e o não expresso na resposta de Nanquan não podem ser preenchidos por palavras. Este é o convite habitual para vermos por nós mesmos.

28

Há Muito que Ouvi Falar

Certa vez, Deshan questionou o Mestre Longtan até tarde da noite. Longtan disse: "É tarde; porque não te retiras?" Então Deshan despediu-se e levantou o biombo para sair. Vendo que estava um breu lá fora, ele virou-se e disse: "Está escuro lá fora." Então Longtan acendeu uma tocha de papel e entregou-a a Deshan. No momento em que Deshan estendeu a mão para pegar na lâmpada, Longtan apagou-a com um sopro. Com isto, Deshan teve subitamente uma visão interior. Ele fez uma vénia a Longtan, que lhe perguntou: "Que princípio viste?" Deshan disse: "De agora em diante não duvidarei das palavras dos mestres Zen."

No dia seguinte, Longtan subiu ao salão e disse: "Está aqui alguém cujas presas são como árvores de espadas, cuja boca é como uma tigela de sangue. Mesmo que lhe batas com um bastão, ele não virará a cabeça. Algum dia ele estabelecerá o nosso Caminho no cume de um pico solitário." Deshan subsequentemente colocou os seus comentários em frente ao salão de ensinamentos, pegou numa tocha e disse: "Mesmo investigar todos os discernimentos místicos é como um cabelo lançado no espaço; mesmo esgotar os trabalhos cruciais do mundo é como uma gota lançada num desfiladeiro gigantesco." Depois queimou os seus comentários, fez uma vénia e partiu.

WUMEN DIZ,

Antes de deixar o norte da China, Deshan estava num estado de grande indignação; ele dirigiu-se para o Sul, determinado a destruir o ensinamento de uma transmissão especial fora da doutrina. Na estrada, Deshan perguntou a uma mulher se lhe podia comprar alguns refrescos. Ela disse: "Que escritos carregas na tua mochila, ó Digno?" Deshan respondeu que eram comentários sobre a Escritura do Cortador de Diamante. A mulher disse: "Que tal onde diz nessa escritura, 'A mente passada não pode ser agarrada, a mente presente não pode ser agarrada, a mente futura não pode ser agarrada' — qual mente queres refrescar, ó Digno?" Confrontado com esta pergunta, Deshan só pôde franzir a testa. Mas, mesmo assim, ele não morreu com as palavras da mulher; perguntou-lhe se havia algum professor Zen por perto. A mulher disse que havia um mestre Longtan a um par de milhas de distância.

Quando chegou a Longtan, Deshan experimentou uma derrota completa. Poder-se-ia dizer que as suas palavras anteriores não correspondiam à sua conversa posterior. Quanto a Longtan, ele parece muito ter estado inconsciente de ser impróprio, por causa da sua compaixão por uma criança. Vendo que o outro tinha algumas brasas vivas nele, Longtan apressou-se a pegar em alguma água suja e encharcou-o, apagando o fogo. Quando olhas, é uma cena risível.

VERSO DE WUMEN

Ouvir o nome não é como ver o rosto, Ver o rosto não é como ouvir o nome. Embora ele tenha conseguido salvar as suas narinas, Ainda assim ele cegou os seus olhos.

VERSO DO MESTRE ZEN BAIYUN

Quando a luz e a escuridão se vencem uma à outra, isso não vale a pena falar; Enquanto houver qualquer interpretação, isto ainda não é intimidade. Quando a tocha de papel se apagou, os olhos emergiram, Atravessando o império da China, não encontrando ninguém de todo.

VERSO DO MESTRE ZEN BAONING

De repente, uma cascata desce diante do penhasco; No meio da noite, o sol brilha na palma da sua mão. Abrindo bem a sua boca, ele expressa a energia do espírito; Com quem viajará ele livremente por todo o mundo?

VERSO DO MESTRE ZEN DAHONG

Quando a luz e a treva se formam uma à outra, as coisas são vagas e remotas; Quem saberia que a nuca da sua cabeça jorraria luz espiritual? No fim de tudo, ele traçou a linha, cortando o caminho de mil distinções; Sul, Norte, Este, Oeste, ele chega à sua aldeia natal.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Deshan já foi visto no koan número treze, "Deshan Carregando a Sua Tigela". Longtan (pronunciado *Loong-tahn*) foi o seu professor Zen, de resto pouco conhecido. Tal como Nanquan, a função iconográfica de Deshan no folclore Zen é, na sua maioria, bastante especializada. O koan em questão, que pretende representar o despertar Zen de Deshan, é um bom exemplo do simbolismo da figura de Deshan na literatura de koans Zen. No geral, a história ilustra uma mudança súbita da consciência conceptual raciocinante para a consciência cósmica imediata e instantânea.

No relato principal, a "escuridão lá fora" representa dimensões desconhecidas da realidade além dos confins da perceção e do pensamento comuns. O professor Zen entrega ao buscador hesitante uma tocha de papel, que representa o exercício comum do intelecto, demonstrando assim a incomensurabilidade da pequena luz da tocha com a imensa vastidão do escuro. Esta ação simples mostra ainda como a impressão de iluminação emitida pela tocha depende de manter os olhos treinados na vizinhança imediata da própria tocha, tal como a razão só funciona dentro dos seus próprios parâmetros autolimitados.

Tendo absorvido o buscador nesta perceção avassaladora, o professor extingue subitamente a pequena "luz" do pensamento conceptual, deixando

de uma só vez o resto da mente de Deshan sentir o imenso "escuro" do infinito desconhecido. Para emprestar algumas das imagens do mestre Zen Baiyun (pronunciado *Bye-ywun*) e do mestre Zen Dahong (pronunciado *Dah-hoong*), isto simboliza a experiência do nirvana e o despertar da "luz espiritual", um nível de consciência que é mais fundamental e mais subtil do que a "luz" e a "treva" contrastantes do conhecimento formal e da ignorância.

No final do relato principal, o recém-desperto Deshan queima os seus livros, que eram, na verdade, livros sobre livros sobre algumas das formas de chegar à realidade. Isto significa que ele já não os usava para fins de discussão académica ou especulação filosófica, mas digeriu-os no fogo da experiência direta. As próprias palavras de Deshan na ocasião são frequentemente citadas no folclore Zen posterior para descrever o contraste entre as experiências do pensamento comum e do exercício intelectual académico, por um lado, e a experiência da perceção direta da realidade, por outro. Note-se que todos os versos dos mestres Zen também falam sobre isto.

O próprio Longtan, o antigo mestre do koan, também elogia Deshan em termos sugestivos de nirvana, com imagens de presas, uma tigela de sangue, indiferença e solidão, tudo o que evoca a imagem da morte esotérica. Os taoistas Zen referem-se a isto como a morte da mentalidade humana para que o espírito imortal possa viver.

O longo comentário em prosa de Wumen fornece algum contexto a este koan, que deve, como habitualmente, ser compreendido num sentido pragmático em vez de num sentido literário ou folclórico. O Norte da China era a antiga sede da civilização chinesa e representa a conformidade e a rigidez. O Sul, em contraste, significa o processo e o destino do Budismo, que é a libertação. O próprio Deshan era um estudioso budista que estava muito apegado à aprendizagem formal, e muito apegado ao sentimento de ser um daqueles que desfrutavam dessa dignidade.

Os estudiosos budistas tiveram frequentemente problemas com os mestres Zen, porque os estudiosos especializavam-se na exegese formal de textos e doutrinas particulares, enquanto os mestres Zen não estavam apegados a nenhuma escola de dogma. É por isso que o estudioso Deshan estava em "grande indignação" e desejoso de destruir o ensinamento Zen de uma "transmissão especial fora da doutrina" através da experiência direta.

Este cisma foi algo parecido com os Homens da Igreja versus os Gnósticos em termos da história cristã.

Deshan, o estudioso, foi travado no seu caminho por uma mulher que vendia chá e bolos à beira da estrada. Por acaso, tratava-se de um indivíduo iluminado; sabia-se que muitos deles montavam bancas de beira de estrada como esta para se sustentarem e também para contactarem as pessoas, tanto buscadores Zen como gente comum, que passavam por aquele caminho. Naturalmente, muitas dessas pessoas viviam nas áreas da China onde numerosos mestres Zen genuínos estavam ativos.

A mulher nesta história conseguiu ver a condição de Deshan, por isso armou-lhe uma armadilha, usando o próprio livro que ele estudava, um texto popular conhecido como a Escritura do Cortador de Diamante, que é, num certo sentido, todo sobre o desapego à forma. Na verdade, o Sexto Patriarca do Zen, que foi visto no koan número vinte e três, "Não Pensar no Bem nem no Mal", despertou pela primeira vez ao ouvir uma única linha desta escritura: "*Deves despertar a mente sem habitar em nada.*"

Já agora, repare que, embora o texto que Deshan estudava fosse bem conhecido, a mulher não sabia necessariamente do que se tratava quando começou a armar a sua armadilha. Na verdade, havia muitas possibilidades, incluindo alguns tratados muito arcanos e difíceis estudados por muitos clérigos eruditos. Mas deixando de lado o acaso e a presciência, podemos também dizer que ela não estava a ser nem temerária nem audaz: uma das marcas dos genuínos adeptos de Zen é que eles conseguem, de facto, interpretar qualquer sistema budista autêntico de forma coerente, mesmo que nunca o tenham estudado formalmente.

Houve vários mestres na história especialmente notados pelos seus talentos notáveis nesta área, mas a capacidade é muito generalizada nos registos de reais budistas Zen do passado. Naturalmente, muitos mestres Zen cultivaram esta capacidade através do estudo em primeira mão das doutrinas e escolas budistas, fosse deliberadamente ou como algo natural. Na China antiga, contudo, não era suposto nem permitido que as mulheres leigas obtivessem tanta educação formal quanto os homens, pelo que, para fins de iconografia simbólica, a mulher nesta história representa a compreensão essencial em contraste com o conhecimento adquirido.

Quanto à parte da escritura citada pela mulher, veja como a pergunta que ela acrescenta tem a mesma função que tantos dos comentários de Wumen, de sinalizar ao leitor que isto é um exercício. O ponto não é compreender conceptualmente como ou por que razão a mente passada, presente e futura não pode ser agarrada. A mensagem é usar esta linha da escritura como uma lente para focar a atenção de uma forma nova, numa tentativa de refletir o inefável no espelho da consciência.

Um erro que os intelectuais cometem frequentemente é não tentarem realmente focar a mente desta forma porque já sabem que é teoricamente impossível agarrar a essência da mente de qualquer maneira. O segredo aqui é que o "não pode ser agarrada" refere-se ao método, no sentido de que significa não agarrar os pensamentos à medida que eles vêm e vão, e também se refere ao estado de consciência, no sentido de que significa a consciência direta da natureza etérea da própria consciência subjacente a todos os eventos mentais.

No folclore Zen, os adeptos de Zen, especialmente os ocultos, censuram habitualmente estudiosos e sacerdotes por não praticarem o que estudam e pregam. Este é um exemplo clássico. Wumen diz: "Confrontado com esta pergunta, Deshan só pôde franzir a testa."

A mente convencional não consegue sequer perceber, quanto mais lidar com a vastidão além das suas fronteiras preconcebidas. "Mas, mesmo assim," continua Wumen, "ele não morreu com as palavras da mulher", no duplo sentido de que não usou este impasse para transcender o seu círculo de suposições e dúvidas de uma só vez, nem deixou que isso destruísse a sua última oportunidade ao permitir que inflamasse a sua ira egoísta. O que ele fez foi continuar a sua busca por um mestre Zen, só que agora não para contestar, mas para aprender.

A "derrota completa" de Deshan, nos termos clássicos de Wumen, foi a submissão final do seu intelecto limitado à perceção de que o infinito não é uma ideia, mas uma experiência. "As suas palavras anteriores não correspondiam à sua conversa posterior" no sentido de que a ideia e a experiência não são a mesma coisa, como Wumen diz no seu verso: "*Ouvir o nome não é como ver o rosto, / Ver o rosto não é como ouvir o nome.*"

Wumen conclui o seu comentário em prosa com um dos seus avisos habituais para captar o ponto essencial no efeito da ação, evitando o

emaranhamento na aparência superficial da história. Quando se diz que um mestre Zen está "inconsciente de ser impróprio por causa da compaixão por uma criança", significa que o método ou técnica de ensino empregado não é uma predileção pessoal, mas um expediente temporário concebido para as necessidades de um indivíduo ou tipo de buscador particular.

Dizer que o mestre Zen está "inconsciente de ser impróprio" tem vários níveis de significado. Num sentido, significa que imitações do seu ato ("impropriedade") não fazem parte da sua intenção. Noutro sentido, significa que os mestres Zen estão dispostos, quando necessário, a empregar meios de ensino que não podem ser compreendidos em termos convencionais (e são, portanto, "impróprios"). E também significa que as palavras e ações dos mestres Zen têm significados ocultos ("inconscientes") que muitas vezes não são de todo o que as palavras e ações parecem significar (pelo que o evento superficial é "impróprio" em comparação com a intenção interior).

Na conclusão do seu comentário em verso, Wumen volta-se para um nível ainda mais elevado de integração de visão. Aqui, ele aponta que a consciência cósmica é ainda apenas parte da iluminação Zen completa e, assim, histórias como esta não devem ser tomadas como representando toda a questão: "Embora ele tenha conseguido salvar as suas narinas, / Ainda assim ele cegou os seus olhos." Como diz outro provérbio Zen: "O coração do nirvana é relativamente fácil de atingir, o conhecimento da diferenciação é difícil de clarificar." As últimas linhas dos versos do mestre Zen Baoning e do mestre Zen Dahong também concluem com um lembrete ao buscador para "ver ambos os lados" e integrar plenamente o coração do nirvana com o conhecimento objetivo do mundo.

29

Nem o Vento, Nem o Biombo

Certa vez, quando o vento fustigava o biombo de um templo, o Sexto Patriarca do Zen testemunhou dois monges a debater sobre o assunto. Um disse que o biombo se estava a mover, o outro disse que o vento se estava a mover. Eles discutiram de um lado para o outro sem atingirem o princípio, por isso o Patriarca disse: "Isto não é o movimento do vento, nem o

movimento do biombo; é o movimento das vossas mentes." Os dois monges ficaram ambos impressionados.

WUMEN DIZ,

Não é o vento que se move, nem o biombo que se move, nem a mente que se move: onde vedes o patriarca Zen? Se conseguirdes ver intimamente aqui, então percebereis que os monges estavam a comprar ferro mas receberam ouro, enquanto o patriarca Zen, incapaz de ocultar a sua iluminação, a divulgou nesta ocasião.

VERSO DE WUMEN

Vento, biombo, mentes a moverem-se — Os seus crimes estão listados numa única acusação. Se apenas sabes como abrir a boca, Não perceberás quando estiveres preso em palavras.

O MESTRE ZEN BALING DISSE,

O mestre Zen disse que não é o vento que se move, nem o biombo que se move. Se não é o vento ou o biombo, onde é que isso é evidente? Se houver alguém que possa fazer o papel de anfitrião para o mestre Zen, que se chegue à frente e se encontre comigo.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O grande Sexto Patriarca do Zen já foi visto no koan número vinte e três, "Não Pensar no Bem nem no Mal". De acordo com o folclore Zen, após ter desaparecido de vista para evitar a ira de clérigos invejosos, o Sexto Patriarca viveu entre caçadores de montanha durante quinze anos. O presente koan é a história tradicional da ocasião em que ele emergiu da ocultação.

O ponto essencial da história é ilustrar como pensamos sobre os nossos pensamentos e imaginamos que, com isso, explicámos as coisas. Julgando pelas nossas construções conceptuais em vez de pelas perceções diretas, acabamos encurralados nos nossos próprios pontos de vista. Podemos pensar que estamos a falar de realidades quando tudo o que estamos a fazer é falar sobre o que pensamos. Como diz o koan, isto pode ser uma perceção chocante.

No seu comentário em prosa, Wumen acrescenta que também não é a mente que se move. Aqui, ele não está a contradizer o patriarca Zen, está a

fazer uma distinção pragmática entre a essência da mente (que não flutua) e as funções da mente (que flutuam). Quando Wumen pergunta: "Onde vedes o patriarca Zen?", ele refere-se à essência da mente tal como é em si mesma, não como é refratada em funções mentais fragmentárias. Isto é o que o mestre Zen Baling quer dizer ao pedir por "alguém que possa fazer o papel de anfitrião para o mestre Zen", referindo-se à mente universal que está na própria raiz de toda a consciência.

Wumen prossegue dizendo que, se perceberdes esta mente universal, vereis como os monges estavam a comprar ferro mas receberam ouro: primeiro, eles estavam a regatear sobre construções mentais, mas em vez disso receberam o testemunho da própria mente; e segundo, eles esperavam encontrar uma resposta na forma de um princípio metafísico, mas em vez disso receberam a sua resposta na forma de uma visão direta.

O verso de Wumen começa por descrever a relatividade do mundo percebido e da mente que percebe.

Termina lembrando-nos de que, se usarmos apenas as nossas mentes concetualizadoras, obteremos apenas respostas teóricas; se quisermos uma experiência real de compreensão, precisamos de compreensão através da experiência real. O verso do mestre Zen Baling ecoa o apelo àquilo em nós que compreende através da experiência direta; é através do questionamento interior da pergunta que ele coloca que o significado vivo do Zen se torna a condição normal da consciência.

30

A Própria Mente é Buda

Damei perguntou a Mazu: "O que é Buda?" Mazu disse: "A própria mente é Buda."

WUMEN DIZ,

Se conseguires captar o ponto diretamente, usas as roupas de Buda, comes a comida de Buda, falas a língua de Buda, fazes o que Buda faz; isto é, tu és Buda. Mas, mesmo assim, quantas pessoas terá Damei atraído para aprovarem erroneamente o ponto zero da escala! Como poderiam eles saber que devem lavar as suas bocas durante três dias quando dizem a palavra

"Buda"? Tivesse ele sido iluminado, teria tapado os ouvidos e fugido ao ser-lhe dito que a própria mente é Buda.

VERSO DE WUMEN

Num dia limpo, sob a luz brilhante do sol. Não andes por aí a procurar; Continuar a perguntar "o quê" É protestar a tua inocência enquanto seguras o saque.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Damei (pronunciado *Dah-may*) e Mazu (pronunciado *Mah-dzoo*) viveram no século VIII. Mazu foi um dos maiores mestres Zen de todos os tempos. Diz-se que guiou cerca de cento e trinta e nove discípulos à iluminação.

Pouco há a dizer sobre este koan. Wumen começa o seu comentário em prosa, como habitualmente, com uma descrição técnica da experiência do koan. As afirmações aparentemente paradoxais na segunda parte do seu comentário alertam contra um mal-entendido típico, que é interpretar "a própria mente" como referindo-se à mentalidade subjetiva comum com os seus hábitos de pensamento condicionados.

Este aviso tradicional é emitido com suprema clareza pelo grande mestre Zen japonês Dogen no seu comentário sobre este koan: "Quando ouvem falar da 'própria mente', o que os ignorantes supõem que significa é que a consciência pensante das pessoas comuns, sem a aspiração desperta pela iluminação, é em si mesma Buda. Isto é uma consequência de nunca terem conhecido um professor iluminado."

Assim, a prática e a compreensão do Zen estabelecem uma distinção entre a mente falsa e a mente verdadeira; isto é absolutamente crítico para a realização Zen. A principal dificuldade no Zen, deste ponto de vista, é desistir de procurar uma iluminação teoricamente imaginada para experienciar a mente na sua pureza natural através da visão intuitiva direta e da compreensão espontânea.

31

Zhaozhou Testa uma Mulher

Um monge perguntou a uma mulher: "Qual é o caminho para a montanha sagrada Taishan?" A mulher disse: "Siga sempre em frente." Quando o monge tinha dado alguns passos, a mulher disse: "Um belo monge — e lá vai ele!"

Mais tarde, um monge contou a Zhaozhou sobre isto. Zhaozhou disse: "Esperem até que eu teste esta mulher por vocês." No dia seguinte, Zhaozhou foi e fez-lhe a mesma pergunta; e a mulher também respondeu da mesma forma. Zhaozhou regressou e disse ao seu grupo: "Eu testei a mulher de Taishan por vocês."

WUMEN DIZ,

A mulher apenas sabia como sentar-se ali e intrigar na sua tenda, inconsciente de quando se cruzava com um rebelde. Quanto ao velho Zhaozhou, ele usou habilmente o recurso de se esgueirar para dentro do acampamento e remover as barricadas; mas ele não tinha nenhuma das marcas das grandes pessoas. Quando os trazes para exame, ambos tinham falhas. Mas diz-me, em que ponto é que Zhaozhou testou a mulher?

VERSO DE WUMEN

Uma vez que a pergunta foi a mesma, A resposta foi também semelhante. Há areia no arroz, Espinhos na lama.

VERSO DO MESTRE ZEN FENYANG

A Velha Senhora Zen na estrada para o sagrado Monte Tai — Sul, Norte, Este, Oeste — miríades, miríades, milhares. O teste de Zhaozhou às pessoas é difícil de compreender — Indo e vindo, as suas sandálias de palha gastaram-se completamente.

VERSO DO MESTRE ZEN HUANGLONG NAN

Zhaozhou destaca-se da comunidade; O teste da mulher veio do nada. Agora os quatro mares estão límpidos como espelhos; Que os viajantes não façam inimigos da estrada.

VERSO DO MESTRE ZEN YUNXI

Na estrada para Taishan, uma mulher de cabeça branca; Viajantes infindáveis passaram por lá, quantas vezes! Da porta oculta para o caminho direto, as pessoas não estão cientes; Por isso Zhaozhou fez uma viagem especial para cortar a confusão.

VERSO DO MESTRE ZEN TUSHUAI

Segue sempre em frente, segue sempre em frente. Não seguir o próprio dedo que aponta, não ir pelo mesmo velho caminho: Pessoas que são robustas e resistentes Caminham sozinhas no universo.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Taishan é o Monte Wutai, o mais setentrional das Cinco Montanhas Sagradas da China. Acreditava-se que era a morada do grande santo budista Manjushri (pronunciado *Mon-joo-shree*), que é a personificação suprema da sabedoria na iconografia budista. Na época desta história, Taishan atraía inúmeros peregrinos, vindos até da Índia.

Este koan é sobre "testar" e "verificar", tal como o anterior sobre o mesmo mestre Zhaozhou a testar dois eremitas; por isso, pode realmente enganar-te se não tiveres uma visão independente. Este koan é também sobre a integração da prática e da realização, pelo que pode mostrar se tens o hábito de forçar conclusões onde existem apenas processos. Em termos muito simples, uma questão central gira em torno da forma como se interpreta "sempre em frente" — literal ou figuradamente. O mestre Zen Zhaozhou demonstra certamente uma abordagem direta à questão levantada.

Wumen começa o seu comentário em prosa de uma das suas formas habituais, com uma observação que parece crítica, mas que basicamente descreve um ponto ou estado essencial do koan de uma maneira funcional ou técnica. O que ele quer dizer é que o tipo de recurso que a mulher usou só pode expor aqueles que lhe respondem, e não revela necessariamente nada sobre aqueles que não o fazem.

Wumen prossegue tratando o mestre Zen da mesma forma, reconhecendo o seu domínio da técnica de sondagem, notando especialmente a subtileza discreta de Zhaozhou ("ele não tinha nenhuma das marcas das grandes pessoas"), que poderia ser extremamente eficaz nas circunstâncias certas, mas poderia também passar completamente despercebida e, portanto, ser nesse sentido inútil para o estudo.

Wumen conclui esta parte do seu comentário em prosa com a observação de que existem incompletude e ambiguidade tanto no método da mulher como no método de Zhaozhou, pelas razões acabadas de

descrever. Claro que essa própria perceção é em si incompleta e ambígua, e é por isso que nos põe à prova. Assim, Wumen avança e pergunta ao leitor: "Em que ponto é que Zhaozhou testou a mulher?"

O verso de Wumen começa com um truísmo calmante, espelhando a aparente banalidade quotidiana da ação no koan. Depois, afirma subitamente a realidade chocante de que não é tão simples como parece, de que existem complicações inesperadas no teste do mestre Zen.

Embora seja tradicionalmente considerado muito difícil, há algo neste koan que é óbvio para aqueles que já viram o koan número onze sobre o teste aos eremitas. Mas há também uma subtileza extra neste koan, embora seja uma que também é óbvia quando a vês. É melhor para o leitor ver isto de forma independente, mas citei os versos de quatro mestres Zen para ajudar.

Para fins de ilustração, combino as linhas finais destes quatro versos num único poema, para mostrar algo sobre o significado vivo deste koan:

Zhaozhou fez uma viagem especial para cortar a confusão; Indo e vindo, as suas sandálias gastaram-se completamente. Que os viajantes não façam inimigos da estrada; Caminha sozinho no universo.

32

Um Estrangeiro Questiona Buda

Um estrangeiro questionou Buda nestes termos: "Não pergunto sobre o que é dito, não pergunto sobre o que não é dito." O Buda apenas ficou ali sentado. O estrangeiro disse em louvor: "Venerado no Mundo, o senhor é muito bondoso, muito compassivo; abrindo as nuvens da minha confusão, permitiu-me atingir a penetração." Depois prestou homenagem e partiu.

Ananda perguntou subsequentemente a Buda: "O que é que o estrangeiro percebeu, para proferir este louvor e partir?" Buda disse: "Como um bom cavalo, ele parte assim que vê a mera sombra do chicote."

WUMEN DIZ,

Ananda era um discípulo de Buda, mas mesmo assim não se equiparou à visão do estrangeiro. Agora diz-me, quão distantes estão um estrangeiro e um discípulo de Buda?

VERSO DE WUMEN

Caminhando na lâmina de uma espada, Correndo no fio do gelo, Sem passar por nenhuns passos, Ele solta-se sobre um precipício.

VERSO DO MESTRE ZEN BAIYUN

Com dez mil braças de profundidade, o charco frio é límpido até ao fundo; Uma carpa de brocado na quietude da noite viaja em direção à luz. Com um puxão da vara, ela sobe, seguindo o anzol; Na superfície da água, indistinta, a luz da lua está dispersa.

VERSO DO MESTRE ZEN BAONING

A noite caiu sobre ele ao passar, por isso alojou-se nas ervas bravas; Quando conseguiu abrir os olhos, o céu estava completamente iluminado. Com um coração vazio e pés descalços, ele volta para casa a cantar; Na estrada os viajantes já não são poucos.

VERSO DO MESTRE ZEN GUMU

A neve cobre uma floresta caduca, tudo é de uma só cor; A luz límpida acima e abaixo engole o céu. Um apanhador de lenha está no vau, com frio; Para quem é branca a distante lua cheia?

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Na literatura budista, um "estrangeiro" refere-se abertamente a um não-budista, especialmente a um filósofo ou mendicante religioso não-budista. Na linguagem simbólica Zen, "estrangeiros" são aqueles que não têm consciência da natureza de Buda dentro das suas mentes essenciais e, portanto, se apegam a algo "exterior". Neste caso, tudo é "exterior", até mesmo ideias abstratas sobre a natureza da verdade última.

A pergunta colocada pelo estrangeiro neste koan refere-se ao que os budistas chamam de vazio, uma referência à verdade última. O grande iluminado Nagarjuna definiu o vazio como o "afastamento de todos os pontos de vista". A referência indireta do estrangeiro ao "dito" e ao "não dito" é uma forma tradicional de se referir à totalidade de todas as noções possíveis sobre a realidade, tudo o que pode ser concebido, bem como tudo o que está além da conceção. Em termos mais simples, o estrangeiro pergunta ao Buda se existe alguma realização que transcenda a compreensão do mundo relativo e da verdade absoluta.

A definição budista clássica de vazio como "afastamento de todos os pontos de vista" significa, entre outras coisas, que ideias e opiniões fixas apinham a consciência e cegam a clareza da visão direta. O Budismo ilustra frequentemente as limitações de todas as categorias de pensamento, de forma a desviar a atenção para um modo de consciência mais direto e, ao mesmo tempo, mais abrangente. É isto que o "estrangeiro" estava a tentar alcançar: como dar o salto das fronteiras da consciência conceptual para o infinito do conhecimento iluminado.

Em resposta, "O Buda apenas ficou ali sentado". Vários koans são construídos sobre este mesmo modelo; e o aviso tradicional dos mestres é este: "Não vás ao silêncio para compreender." Na afirmação clássica do grande Nagarjuna há pouco citada, após definir o "vazio" como "afastamento de todos os pontos de vista", ele acrescenta imediatamente: "mas aqueles que se agarram à visão do vazio não podem ser salvos". Este é um ponto incalculavelmente importante, como demonstra o resto do koan.

O estrangeiro na história obviamente não tomou o silêncio do Buda como silêncio (pois isso teria sido sobre o dito ou o não dito), como o próprio Buda disse: "Ele parte assim que vê a mera sombra do chicote". O silêncio do Buda, noutras palavras, é um ensinamento indireto, uma "sombra do chicote", não uma negação ou um assentimento, mas uma "penetração" de todas as ideias subjetivas de qualquer tipo. Olha através da janela, não para ela.

Como Wumen nota no seu comentário em prosa, Ananda era um discípulo de Buda. Na história, Ananda era o secretário de Buda e memorizou muitos dos discursos de Buda, por isso, na iconografia Zen, Ananda representa a aprendizagem formal. O ponto da comparação de Wumen entre Ananda e o estrangeiro é que a aprendizagem formal não realiza, por si só, o mesmo efeito que a visão direta.

Resumindo, como habitualmente, com uma pergunta para dar vida ao koan, Wumen pergunta quão distantes estão um estrangeiro e um discípulo de Buda. Por um lado, pede-nos para ver como um "discípulo de Buda" pode ser um estrangeiro pelo apego à compreensão dogmática. Por outro lado, pede-nos para ver como um "estrangeiro" se pode tornar um discípulo de Buda através do despertar direto para o que é naturalmente real.

O verso de Wumen é excecionalmente aguçado, ilustrando o foco incisivo do exercício representado pela pergunta do estrangeiro e a resposta célere do efeito representado pela reação do estrangeiro à resposta de Buda. Quanto aos belos versos de outros mestres Zen sobre este koan prototípico, apesar do seu conteúdo superficial colorido, podem ser compreendidos muito facilmente como análises estruturais do koan.

As primeiras duas linhas do verso do mestre Zen Baiyun descrevem o estado do estrangeiro quando este se dirigiu a Buda. A terceira linha refere-se a Buda testando e ensinando simultaneamente o estrangeiro. A última linha reconhece o despertar do estrangeiro, mas nota cuidadosamente o facto de nenhum "conteúdo" do despertar ser especificamente expresso, e avisa o leitor para não projetar quaisquer ideias subjetivas na visão do estrangeiro.

A primeira linha do verso do mestre Zen Baoning simboliza a definição técnica de um "estrangeiro" como alguém na "noite" ("treva") da ignorância, perdido nas "ervas bravas" de pensamentos arbitrários e ideias subjetivas. A segunda linha descreve o seu despertar como a perceção de que a realidade última é, por si só, clara ("o céu estava completamente iluminado"), tendo sido obscurecida apenas pelas nossas imaginações subjetivas. A terceira linha retrata o estrangeiro após o seu despertar, agora libertado do fardo das visões subjetivas. A última linha afirma que este potencial está em todos, e também deixa um lembrete tipicamente subtil para evitar pensar na resposta de Buda e na perceção do estrangeiro como um estado de nada vazio.

O verso do mestre Zen Gumu começa com uma referência simbólica à visão da unidade total do ser (linha um) e à visão do vazio absoluto (linha dois). Depois, prossegue descrevendo o estrangeiro tendo deixado de lado todas as suas posses intelectuais (linha três), e conclui com um convite ao leitor para olhar para a raiz da questão, a essência da mente.

33

Nem Mente, Nem Buda

Um monge perguntou a Mazu: "O que é Buda?" Mazu disse: "Nem mente, nem Buda."

WUMEN DIZ,

Se conseguires ver isto, és um graduado em Zen.

VERSO DE WUMEN

Quando encontrares um espadachim na estrada, desembainha; Se não encontrares um poeta, não recites. Quando encontrares pessoas, conta trinta por cento; Não entregues a coisa toda.

VERSO DO MESTRE ZEN DAHUI

"A própria mente é Buda" — não procures arbitrariamente. "Nem mente, nem Buda" — para de procurar noutro lugar. Flocos de neve voam sobre as chamas de uma fornalha ardente: Um ponto de frescura remove o tormento do calor.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Encontrámos o grande mestre Mazu no koan número trinta, "A Própria Mente é Buda". Nos termos mais simples possíveis, "Nem mente, nem Buda" significa que o estado de Buda não é a mentalidade temporariamente condicionada com os seus hábitos compulsivos de pensamento, e não é qualquer ideia ou imagem de "Buda" que esta mentalidade possa conceber.

Num sentido pragmático ainda mais profundo, "nem mente" refere-se ao desapego dos pensamentos, "nem Buda" refere-se ao desapego da clareza indiferenciada enquanto estado mental ou objeto em si mesmo. O passo seguinte não pode ser comunicado diretamente de uma pessoa para outra, porque é a experiência em primeira mão do indivíduo da talidade real.

Noutro koan ligado a esta famosa linha de ensinamento, Mazu explica como o ensinamento de que "a mente é Buda" representa uma técnica de expediente para parar a imaginação confusa e o pensamento ilusório sobre o estado de Buda:

Um buscador perguntou a Mazu: "Porque diz que a mente é Buda?" Mazu disse: "Para fazer as crianças pararem de chorar." O buscador perguntou: "Depois de o choro parar, o que acontece?" Mazu disse: "Nem mente, nem Buda."

O comentário em prosa de uma linha de Wumen parece completamente direto, mas, como a maioria desses ditos Zen, contém um "anzol" oculto. De acordo com muitos clássicos Zen, em cada etapa do Caminho algumas pessoas chegam a sentir que o que experienciaram é tudo o que existe. Terá um graduado em Zen ainda algo a aprender?

O verso de Wumen descreve o estudo avançado do conhecimento infinito da diferenciação na talidade. Isto inclui a ciência da comunicação objetiva, que exige que um mestre Zen discirna o nível de compreensão de um indivíduo para estabelecer uma interação significativa que leve a um encontro de mentes. Este comentário também sugere que devemos evitar tentar aplicar koans como este fora de ordem, que é exatamente o que acontece quando ditos como "a mente é Buda" se transformam em dogma e clichê.

Wumen conclui com outro duplo sentido aludindo à infinidade sem fim da realidade, à impossibilidade de capturar tudo em palavras e à necessidade de as pessoas experienciarem a perceção direta da realidade por si mesmas para atingirem a compreensão total do pouco que pode ser sugerido sobre ela.

O verso do mestre Zen Dahui resume estes pontos. Na primeira linha, ele diz que "A própria mente é Buda" foi um ensinamento desenhado para aquietar a mente inquieta que procurava uma realidade imaginada. Mas havia ainda aqueles que tentavam compreender esta mente-Buda pensando sobre ela com os seus próprios pensamentos, por isso "Nem mente, nem Buda" foi então apresentado para deter até a busca abstrata.

O verso de Dahui termina com uma descrição do sentimento e do efeito gerados na consciência ao focar deliberadamente a atenção neste koan para alertar a mente: "Flocos de neve" (pensamentos aleatórios) podem "voar", mas se voarem sobre as "chamas de uma fornalha ardente" (absorção no foco em "nem mente, nem Buda"), então os pensamentos "flocos de neve" que voam vaporizam-se espontaneamente nas "chamas da concentração". Invertendo a imagem mas produzindo o mesmo significado (um recurso Zen para evitar a sonolência), Dahui descreve esta meditação de koan como sendo como um "ponto de frescura" que "remove o tormento do calor" dos pensamentos confusos.

34

O Conhecimento Não é o Caminho

Nanquan disse: "A mente não é Buda, o conhecimento não é o Caminho."

WUMEN DIZ,

Poder-se-ia dizer de Nanquan que ele era tão velho que não tinha vergonha; no minuto em que abriu a sua boca imunda, anunciou a desgraça da família. Mesmo assim, poucos são os que sabem o suficiente para estarem gratos.

VERSO DE WUMEN

Quando o céu limpa, o sol emerge; Quando chove, o chão fica molhado. Ele contou tudo de todo o coração, Apenas temendo uma fé incompleta.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Nanquan já foi encontrado no koan catorze, "Matar um Gato", e no koan dezanove, "O Normal é o Caminho". Apropriadamente, Nanquan era um discípulo de Mazu, e este koan dá seguimento ao ponto do anterior.

Como faz tão frequentemente, Wumen começa com um tom de sarcasmo deliberadamente enganador. O que ele está realmente a dizer por baixo disso é que toda a referência ao absoluto é, por natureza, relativa. Os mestres de ensinamento Zen só podem sugerir a realidade e demonstrar meios de a perceber, mas a experiência real da visão interior cabe ao indivíduo.

Wumen conclui novamente com um desafio, declarando que poucas pessoas percebem que a afirmação de Nanquan sobre as limitações da compreensão humana se destina, na verdade, a abrir caminho para a visão de uma experiência da realidade muito mais subtil. O verso de Wumen convida-nos para a experiência deixada por dizer pelo antigo mestre e reitera a sua preocupação de que a assumamos por nós mesmos.

Para este koan somos abençoados com a rara sorte de ter a explicação do próprio mestre Zen Nanquan, que traduzo diretamente do antigo registo do seu ensinamento:

O Caminho é o Grande Caminho sem obstáculos, a ação subtil livre da paixão é inerentemente completa. Só assim atinges a liberdade em todos os domínios da atividade. Portanto, falamos de agir sem apego a objetos em todos os domínios da atividade, e também nos referimos à absorção na ação ilimitada, manifestando formas físicas em todo o lado. Precisamente por ser desconhecida para outros, esta função não tem rastos e não pertence aos reinos da perceção ou da cognição. A verdade é realizada espontaneamente, as funções subtis são cumpridas espontaneamente. O Grande Caminho é sem forma, a verdade está além da comparação. Portanto, não pertencem à perceção ou à cognição.

35

A Alma Dividida de uma Mulher

Wuzu perguntou a um monge: "Uma mulher dividiu a sua alma; qual era a real?"

WUMEN DIZ,

Se conseguires compreender a real aqui, saberás que deixar uma carapaça e entrar numa carapaça é como hospedar-se numa estalagem. Se não, é essencial que não fujas ao acaso. Quando o corpo material se desintegrar de repente, serás como uma lagosta em água quente, debatendo-te freneticamente. Nessa altura, não digas que eu não te avisei.

VERSO DE WUMEN

As nuvens e a lua são as mesmas. Os vales e as montanhas são individualmente diferentes. Miríades de bênçãos, miríades de bênçãos — São uma ou duas?

VERSO DO MESTRE ZEN PURONG

A mulher dual combina os papéis de filha e esposa: Quando a roda do potencial é cortada, o intercâmbio é impossível. Ao longo de todo o tempo, as vindas e idas não têm rastos; Os viajantes não devem ser questionados sobre a estrada pela qual vieram.

VERSO DO MESTRE ZEN CISHOU

São apenas as habituais lidas; Trazido à conversa casualmente, torna-se confuso. Ontem à noite surgiu um vento selvagem, Derrubando quem sabe quantas flores de pessegueiro.

VERSO DO MESTRE ZEN HUO-AN

Tudo o que é feito não é esquecido Mesmo em milhares de anos: Quando causas e condições se combinam, Resultados e consequências são naturalmente experienciados.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Zen Wuzu morreu em 1104. Chegou à prática Zen quando era já um homem de meia-idade, e o seu significado iconográfico geral no folclore Zen é visto na sua robusta rusticidade e praticidade, transformadas em ferramentas espirituais através da iluminação Zen. Notado pelo seu estilo inimitável, Wuzu usava todo o tipo de recursos interessantes e impactantes para ensinar as pessoas. Ele é, por esta razão, um daqueles mestres Zen cujos ensinamentos são considerados modelos de desorientação e inescrutabilidade, artes tradicionais de guerra e estratégia política que são transmutadas pela "alquimia" espiritual Zen em táticas de ensinamento Zen, cujo objetivo é comunicar o inefável.

No koan em questão, a "mulher que dividiu a sua alma" é a heroína de uma história popular bem conhecida do povo chinês do tempo de Wuzu. O ponto subjacente ao conto é que os seres humanos desempenham papéis diferentes na vida e relacionam-se de forma diferente com pessoas diferentes e situações diferentes através destes papéis diferentes. A pergunta de Wuzu é esta: "Quem e o que é o eu real subjacente e que assume estes papéis?" O ponto Zen é que estes papéis não são o eu real, mas são, mais propriamente, como convidados ou servos do eu real.

A confusão e a perda de liberdade surgem de um equívoco fundamental: ao identificarem-se com um papel, as pessoas podem esquecer e perder o resto do seu potencial; saltando de papel em papel sem consciência do "eixo" central do eu essencial, as pessoas podem

experienciar conflitos paralisantes entre os seus compromissos com diferentes papéis.

O Zen ensina um ponto de vista experiencial que transcende a personalidade, a partir do qual é possível atingir uma visão independente e restaurar os elementos da personalidade à sua função adequada como servos, em vez de senhores da mente. O comentário em prosa de Wumen lida com a perceção da natureza essencial da mente; o seu comentário em verso coloca isto no contexto da vida no mundo, mantendo o discernimento crítico da distinção entre o essencial e o circunstancial.

Os dois primeiros dos outros comentários Zen partem da perspetiva do relativo, do fluxo de eventos e do nexo de condições que dá a aparência de tantas faces da existência. Depois, voltam-se para o absoluto para realizar a liberdade de espírito, livre de mudanças nos estados temporais do ser.

O mestre Zen Purong (pronunciado *Poo-zroong*) usa a imagem dos dois papéis na história, que naturalmente são dois papéis universais apesar do facto de serem atualizados de muitas formas diferentes. Ele prossegue avisando-nos para não perdermos o contacto com a fonte, para que não percamos a comunhão e a harmonia entre os diferentes eus que representamos. Na terceira linha, Purong volta-se para a experiência da essência da mente, na qual as "vindas e idas" das flutuações nas emoções e pensamentos "não têm rastos" e não deixam uma influência vinculativa. A linha final é uma bela expressão da transcendência da mente essencial, a eterna natureza de Buda, sobre todos os papéis temporais que os humanos podem desempenhar.

O verso do mestre Zen Cishou (pronunciado *Tsih-sho*) afirma que a vida social comum envolve normalmente a execução de diferentes papéis, pondo e tirando diferentes máscaras. Quando não compreendemos a natureza real do que estamos a fazer, continua ele, tornamo-nos confundidos pelo nosso próprio ato. Na terceira linha, Cishou apresenta uma descrição colorida de Wuzu a questionar a realidade última dos papéis sociais, agindo como um "vento selvagem" que "derruba" as "flores de pessegueiro" de fantasias convencidas sobre esses papéis.

O último verso, do mestre Zen Huo-an, mostra como as "personalidades", incluindo todas as facetas da vida, evoluem através da ação. Isto tem um duplo significado, em referência ao cativeiro e à

libertação. Por um lado, significa que, independentemente do que se faça, não há escapatória às consequências dessa ação, porque ela afeta o desenvolvimento de todas as vossas personalidades de alguma forma, e afeta também as outras pessoas.

Por outro lado, significa que quando se atinge o ponto de vista transcendental do Zen, não se apaga tudo nem se abandona o mundo; a libertação significa que se pode agora agir de forma independente e construtiva, sem a inibição da identificação com um conjunto fixo de sentimentos e pensamentos. Isto é o que o Budismo Mahayana chama a criação de "corpos produzidos mentalmente", o desenvolvimento de personalidades e capacidades expandidas e diversificadas com o propósito de realizar tarefas benéficas e esclarecedoras no mundo.

36

Encontrar Adeptos na Estrada

Wuzu disse: "Na estrada, quando encontrares pessoas que atingiram o Caminho, não as encares com fala nem com silêncio. Por isso diz-me, como as encaras?"

WUMEN DIZ,

Se conseguires responder intimamente aqui, isso será sem dúvida um gozo e um prazer; mas, se não, deves manter um olho aberto em todo o lado.

VERSO DE WUMEN

Na estrada, encontrando pessoas que atingiram o Caminho, Não as encaras com fala nem com silêncio: Dá-lhes um soco logo no queixo; Se elas compreenderem diretamente, então compreendem.

VERSO DO MESTRE ZEN YUELIN

Aqueles que vêm falar sobre o certo e o errado São eles próprios pessoas do certo e do errado: Quão verdadeiras são estas palavras! Brinca com as coisas sem te preocupares com os seus nomes.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Este é o mesmo mestre Wuzu do koan anterior, apresentando novamente um problema para forçar a mente a um nível de integração psicológica mais elevado do que o que é possível através do pensamento discriminatório autolimitador do tipo "ou isto ou aquilo". No koan anterior, o mestre pediu-nos para ver um nível de mente mais profundo do que as escolhas "ou isto ou aquilo". Neste koan, ele pede-nos para ver o inefável além do "nem isto nem aquilo".

A forma mais fácil de ver este koan é usar a admoestação de Wumen para "manter um olho aberto em todo o lado". Tenta notar tudo ao teu redor como um campo total de consciência por um período de cerca de dez dias; então poderás bem ver por ti mesmo por que razão o que experiencias não pode ser expresso em palavras, mas não pode ser relegado ao silêncio.

O "soco no queixo" de Wumen não tem intenção literal. É uma expressão da experiência dinâmica do encontro direto com o real. Quando ele diz: "Se elas compreenderem diretamente, então compreendem", Wumen reafirma a advertência técnica de que esta experiência só é realizada pela visão direta, não pelo pensamento conceptual.

O verso do mestre Zen Yuelin declara que o aparente enigma é, em si mesmo, uma construção da mente subjetiva, um reflexo da mentalidade humana em vez de uma propriedade da realidade objetiva. Ele conclui com um método muito prático e terra-a-terra de integrar a realização das verdades absoluta e relativa na realidade viva da vida quotidiana: "Brinca com as coisas sem te preocupares com os seus nomes."

37

O Cipreste no Pátio

Um monge perguntou a Zhaozhou: "Qual é o significado vivo do Zen?" Zhaozhou disse: "O cipreste no pátio."

WUMEN DIZ, Se conseguires ver o ponto da resposta de Zhaozhou intimamente, não há Buda passado antes nem Buda futuro depois.

VERSO DE WUMEN

As palavras não expõem factos. A fala não está de acordo com as situações; Aqueles que se agarram às palavras perecem. Aqueles que se demoram nos ditos perdem-se.

VERSO DO MESTRE ZEN HUANGLONG NAN

Todas as árvores murcham e morrem com o tempo, Mas o cipreste no pátio de Zhaozhou floresce para sempre. Não só desafia a geada, mantendo a sua integridade; Praticamente canta com uma voz clara para a luz da lua.

VERSO DO MESTRE ZEN FOGUO BAI

Só quando és realmente invulgar é que reconheces o invulgar; É o olho dos espíritos que reconhece os espíritos. As pessoas de hoje não conhecem o significado vivo do Zen; Apenas veem o cipreste verde, verde no pátio.

VERSO DO MESTRE ZEN FOJIAN

Quando a chuva limpa no céu vasto e infinito, A lua brilhante brilha com um esplendor límpido. Nuvens flutuantes cobrem os olhos de mil pessoas; Aqueles que veem o rosto na lua são poucos e raros.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Zen Zhaozhou já é uma figura familiar. O seu dito neste koan é um reflexo da talidade do ser-como-é. No seu comentário em prosa, Wumen diz que, se vires o ponto intimamente, não há Buda passado antes nem Buda futuro depois: por outras palavras, o momento imediato de consciência da talidade é o Buda de todos os tempos.

No seu comentário em verso, Wumen avisa-nos para não confundirmos as perceções condicionadas comuns com a própria talidade verdadeira. Indubitavelmente, a secura e o rigor da afirmação de Wumen aqui são adotados tendo em conta a face enganadoramente simples do koan, frequentemente notada pelos comentadores Zen.

Em contraste, o verso do mestre Zen Huanglong Nan é um belo elogio à realidade eterna da talidade e à sua acessibilidade à consciência límpida.

O verso do mestre Zen Foguo Bai (pronunciado *Faw-gwaw Bye*) enfatiza a necessidade prática de clarificar a consciência, para que seja possível ver realmente a talidade como ela é. Ele diz que a maioria das pessoas que ouve falar da identidade do samsara e do nirvana confunde a sua experiência comum com a talidade verdadeira, e assim acaba tão apegada aos objetos como qualquer pessoa comum.

Finalmente, o verso de Fojian começa com outra descrição da necessidade preliminar de clarificação mental antes de ser possível uma visão objetiva. Depois, volta-se para retratar a condição da mentalidade humana comum como estando nublada por visões e opiniões subjetivas, raramente vendo, assim, a verdade como ela é.

38

O Boi a Passar Através do Biombo da Janela

Wuzu disse: "É como se um boi tivesse passado através de um biombo de janela: a sua cabeça, chifres e as quatro patas, todos passaram; porque é que a cauda não consegue passar?"

WUMEN DIZ,

Se aqui conseguires meter a marcha atrás, fixar um único olho e proferir uma palavra crucial, serás capaz de retribuir os favores que recebes

e ajudar todos os seres. Caso contrário, tens de prestar mais atenção à cauda antes de a conseguires passar.

VERSO DE WUMEN

Se continuar para além disso, cai num poço; Se voltar para trás, então estraga-se. Esta pequena cauda É de facto muito estranha.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Aqui está outro dos esquemas diabólicos de Wuzu. Os mestres Zen japoneses consideram este koan um dos mais difíceis de penetrar, por isso habitualmente abordam-no num estágio de estudo comparativamente avançado. Uma razão para isto é que a questão envolve o exame de barreiras muito subtis à iluminação. No Zen avançado, foca-se uma atenção especial no problema da obstrução mental pelo sentimento de saber, ou de estar consciente da consciência.

Na minha opinião, talvez a melhor ilustração deste sentido do koan possa ser feita por paralelo. Por coincidência, existe um excelente paralelo na história da conclusão do próprio processo de despertar de Wuzu.

Wuzu já tinha estudado com dez mestres Zen antes de chegar ao Mestre Baiyun, e tinha a impressão de que tinha compreendido e realizado o Zen. O seu objetivo ao continuar os estudos Zen era testar-se a si próprio e também testar os mestres. Um dia, Baiyun disse-lhe que vários praticantes de Zen tinham acabado de chegar, acrescentando que todos eles tinham experienciado o despertar Zen, podiam explicá-lo, podiam compreender histórias Zen e podiam comentá-las. Fazendo uma pausa, o Mestre Baiyun disse finalmente: "Mas eles ainda são inadequados. Diz-me tu porquê."

Muitos leitores reconhecerão agora o funcionamento do "anzol" Zen para trazer dúvidas e confusão ocultas à superfície. Este não é um desafio arbitrário, contudo, uma vez que as experiências e capacidades que Baiyun descreve não são realmente a totalidade da iluminação budista. O que ele queria era que Wuzu questionasse isto, em princípio e em si mesmo.

Como se verificou, Wuzu ficou de facto profundamente perturbado pela afirmação do mestre Zen Baiyun. Incapaz de decifrar este mistério, pensou nele constantemente durante sete dias. Finalmente, uma noite ele compreendeu, conta a história, e de uma só vez "soltou o que tinha estado a

tesourar", esquecendo o seu sentimento subjetivo de completude e percebendo a verdadeira infinidade da iluminação. Isto é o que se chama "o vento do alívio" na linguagem Zen. É para isso que te voltas quando percebes por que razão "a cauda não passou".

Para o principiante, existe uma forma mais fácil de abordar este koan. Algo do ponto pode ser visto pelo seguinte procedimento: a) Esquece os pensamentos, mesmo quando eles ocorrem. b) Usa a margem de manobra assim criada para deixar a mente fundir-se com o espaço como um campo total de consciência. c) Vê a própria totalidade como a "cauda" que "ainda não passou". d) Observa a consciência da própria consciência como a "cauda que ainda não passou".

Nos comentários de Wumen, que são apropriadamente abstrusos para este koan, "meter a marcha atrás" significa desapegar-se da absorção no nirvana, "fixar um único olho" para ver a paz transcendental do nirvana mesmo no meio do samsara, e ser capaz de expressar esta transformação da experiência comum em consciência iluminada. Se não conseguires fazer isto, conclui ele, deves voltar a tua atenção para a "cauda", que aqui significa a tua própria mente.

No seu comentário em verso, Wumen expressa um duplo significado. Um significado refere-se ao nirvana, o outro à talidade. Referindo-se ao nirvana, ele diz que se formos longe demais, se compreendermos a transcendência como uma separação completa, então "caímos num poço". Mas se voltarmos da experiência transcendente apenas para retomar os antigos hábitos de pensamento, então o valor do nirvana é "adulterado".

Referindo-se à talidade, Wumen diz que se formos longe demais, se identificarmos as perceções comuns com a talidade, então caímos num poço de preconceitos e apegos comuns. Mas se recorrermos ao nirvana permanente como quietude, o potencial vivo da liberdade é estragado. De qualquer um dos pontos de vista, "Esta pequena cauda / É de facto muito estranha"! Num sentido, "estranha" significa maravilhosa; com as nossas mentes podemos tornar-nos iluminados, ou podemos tornar-nos iludidos.

Noutro sentido, "estranha" significa diferente de qualquer outra coisa; a essência da mente em si mesma não é idêntica, e nem sequer semelhante em espécie, a qualquer coisa que possa ser imaginada. É essencial estar ciente deste tipo de "estranheza" no trabalho Zen.

39

Preso em Palavras

Um monge perguntou a Yunmen sobre a linha: "A luz radiante ilumina silenciosamente o universo." Antes de o monge ter sequer terminado, Yunmen disse abruptamente: "Não são estas as palavras do estudioso Zhang Zhuo?" O monge respondeu: "Sim." Yunmen disse: "Estás preso em palavras."

Mais tarde, o mestre Zen Sixin trouxe isto à conversa e disse: "Agora diz-me, onde é que o monge ficou preso em palavras?"

WUMEN DIZ,

Se conseguires ver o rigor radical da ação de Yunmen, e por que razão o monge ficou atolado em palavras, então podes ser um mestre de humanos e de espíritos celestiais. Mas se ainda não compreendes, não consegues sequer salvar-te a ti próprio.

VERSO DE WUMEN

Ele lança o seu anzol na corrente veloz; Aquele que tem fome da isca morde. Assim que a fenda da sua boca se abre, Ele perdeu a sua vida natural.

VERSO DO MESTRE ZEN SUSHAN

Perguntar, responder, livre de parcialidade: Como pode uma parede de ferro ou uma montanha de prata ser penetrada? Conceder e negar dependem do tempo; ele diz "Estás preso em palavras", Causando eventualmente que mil eras agitem o vento do lamento.

VERSO DO MESTRE ZEN SONGYUAN

Claramente ele retrata-o para tu veres: O significado está no anzol, não na panela. Mesmo que um homem de pedra consiga abrir a boca, Ele ainda não percebe que foi enganado pela sua língua.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Zen Yunmen já foi visto em vários koans. Zhang Zhuo (pronunciado *Jong-jwaw*) foi um poeta notável que também se interessava

pelo Zen. Sixin (pronunciado *Sih-shin*) foi um mestre distinto da escola Linji de Zen que viveu cerca de um século antes de Wumen.

Para compreender o recurso de teste de Yunmen, é crucial notar a pergunta colocada por Sixin. Se conseguires ver a resposta a esta pergunta — em que ponto o monge ficou preso em palavras — podes aprender a usar as palavras sem ficares preso.

Para ver a resposta a esta pergunta, nota particularmente o comentário de Songyuan: "O significado está no anzol, não na panela." Estaria o monge já preso em palavras, apenas para ser exposto pelo mestre? Ou ficou o monge preso em palavras pela pergunta do mestre? De qualquer forma, ele descobriu com que facilidade isso pode acontecer, "causando que mil eras agitem o vento do lamento".

Os comentários de Wumen descrevem a perspetiva abrangente de Yunmen e a natureza da sua ação como um teste.

O verso do mestre Zen Sushan retrata a impenetralidade superficial da simples factualidade do intercâmbio inicial entre Yunmen e o monge. Porque aparências semelhantes podem disfarçar realidades diferentes, é necessário o recurso de um mestre Zen para ver se um questionador é verdadeiro ou falso.

O verso do mestre Zen Songyuan é invulgarmente explícito, mimetizando a simplicidade enganadora do koan. Ele louva a clareza com que o recurso de Yunmen expõe o monge. Songyuan também revela o segredo dos métodos de teste Zen, que se baseia na natureza da relação entre sujeito e objeto. As linhas finais de Songyuan representam o monge a ser apanhado sem sequer se dar conta. Este é um aviso típico ao leitor para prestar especial atenção para ver onde está a armadilha. Onde está ela agora?

40

Pontapear uma Bilha de Água

O Mestre Guishan começou na comunidade do Mestre Baizhang servindo como cozinheiro-chefe. Baizhang ia nomeá-lo para ser o mestre da Grande Montanha Gui e, por isso, solicitou a ele e ao líder da

assembleia que proferissem um dito à comunidade, para que o indivíduo mais extraordinário pudesse ser aquele a ir.

Baizhang pegou numa bilha de água, colocou-a sobre uma rocha e colocou esta pergunta: "Se não lhe podes chamar uma bilha de água, como lhe chamas?" O líder da assembleia disse: "Não se lhe pode chamar um ferrolho de madeira vertical." Baizhang perguntou então a Guishan. Guishan pontapeou imediatamente a bilha e saiu. Baizhang sorriu e disse: "O líder da assembleia perdeu a montanha." E assim fez com que Guishan começasse o ensinamento Zen naquela montanha.

WUMEN DIZ,

Guishan foi corajoso, mas não conseguiu saltar para fora da armadilha de Baizhang. Quando trazes o assunto para exame, ele encontra conveniência no pesado, não no leve. Como assim? Vê! Ele removeu o seu lenço e assumiu grilhões de ferro.

VERSO DE WUMEN

Atirando para o lado o seu cesto e a sua concha, Ele dá um golpe direto, sem rodeios. A barreira dupla de Baizhang não o consegue parar; A ponta do seu pé chuta Budas sem conta.

VERSO DO MESTRE ZEN SHAOZHAO

O que determina o herói é o jarro de água; No ponto da mais ínfima distinção, não há mais emoções. A grande paz é originalmente para o general realizar, Mas ao general não é permitido ver a grande paz.

VERSO DO MESTRE ZEN TONGZHAO

A grande função precisa de um especialista para ser conhecida; No local, um pontapé pôs fim à dúvida. Que pena aqueles que não têm sucesso no Zen Não fazem nada senão julgar o certo e o errado junto ao jarro.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Zen Baizhang foi encontrado no segundo koan sobre "não ser cego à causa e ao efeito". Guishan esteve entre os maiores dos muitos sucessores Zen de Baizhang. Foi o autor de uma das primeiras obras

escritas sobre o Zen, na qual ensina métodos de iluminação tanto súbitos como graduais. Muitos koans sobre Guishan encontram-se em coleções clássicas.

O koan em questão é apresentado como a história da "graduação" final de Guishan da escola de Baizhang. As antigas escolas Zen chinesas não se agarravam a lugares particulares, mas espalhavam-se por toda a terra, aparecendo quando as circunstâncias eram apropriadas e desaparecendo quando o seu trabalho terminava.

O ponto essencial do koan, tal como é aqui apresentado, é bastante claro: na vida da iluminação Zen, as medidas pragmáticas prevalecem sobre as disquisições teóricas. Porque esta ênfase pode desorientar os superficiais para uma fixação em atos dramáticos, contudo, Wumen faz uma piada sobre a conclusão do koan. Numa reviravolta humorística, ele aponta que Guishan recebeu uma responsabilidade muito mais difícil e exigente porque foi apanhado a mostrar a sua iluminação.

O verso do mestre Zen Shaozhao (pronunciado *Shao-djao*) começa por dizer que o "jarro de água" representa a realidade objetiva, afirmando indiretamente que a decisão de Baizhang de nomear Guishan como o novo mestre não se baseou em sentimentos ou opiniões subjetivas. Shaozhao cita então o provérbio: "A grande paz é originalmente para o general realizar, mas ao general não é permitido ver a grande paz." Isto significa que a iluminação Zen é atingida através dos próprios esforços, mas não em prol da facilidade individual. De acordo com o voto universal do Budismo, os iluminados não passam o resto das suas vidas a desfrutar da sua própria liberdade, mas dedicam-na à iluminação dos outros.

A primeira linha do verso do mestre Zen Tongzhao (pronunciado *Toong-djao*) refere-se a Guishan, e também a Baizhang. A "grande função" significa a ativação de potencial habitualmente não utilizado para realizar atos extraordinários de esforço e perceção. Em referência a Guishan, significa que se necessita desta grande função como pré-requisito para assumir a responsabilidade de ser mestre Zen, que é libertar as mentes de limitações vinculativas enraizadas por convenções rotineiras de pensamento. Em referência a Baizhang, significa que a perceção direta genuína é necessária para ver se outra pessoa está a agir com base em perceção direta genuína.

A segunda linha do verso refere-se à ação direta de Guishan que "pôs fim à dúvida" ao resolver as ambiguidades sugeridas na primeira linha.

A terceira linha volta-se para a armadilha oculta na ação, que é então definida na última linha. O sentido destas duas linhas é que aqueles que são desviados ou enganados por aparências superficiais não obtêm a iluminação do Zen através das suas interpretações dos eventos. Isto distingue o Zen de sistemas educativos competitivos que usam a promoção como um incentivo à conformidade. Baizhang queria um centro Zen que pulsasse a partir do seu próprio coração iluminado, não um mero clone ou ramo da sua própria escola. É por isso que não nomeou o discípulo sénior, mas ideou uma forma especial de fazer sobressair um sucessor verdadeiramente excecional.

41

Pacificar a Mente

Enquanto o fundador do Zen encarava uma parede, o seu futuro sucessor ficou de pé na neve, cortou o seu braço e disse: "A minha mente ainda não está em paz. Por favor, pacifique a minha mente." O fundador disse: "Traga-me a sua mente, e eu a pacificarei para si." O sucessor disse: "Procurei pela minha mente, e não consigo encontrá-la." O fundador disse: "Eu pacifiquei a sua mente para si."

WUMEN DISSE,

O fundador do Zen navegou milhares de milhas sobre o oceano, chegando à China por etapas; isto poderia ser chamado de "levantar ondas sem vento". No fim ele conseguiu um aluno, mas este acabou por ser deficiente. Que pena! "O imbecil nem sequer conhece o lema numa moeda."

VERSO DE WUMEN

Vindo do Oeste, apontando diretamente, O assunto surgiu de confiar um encargo. Agitando as comunidades Zen, Afinal de contas, és tu.

VERSO DO MESTRE ZEN FENYANG

Nove anos o fundador encarou uma parede, aguardando o potencial adequado; De pé na neve até à cintura, o sucessor nunca relaxou a testa;

Respeitosamente pediu um método para pacificar a mente: Procurando pela mente e não a encontrando, pela primeira vez na vida ele estava livre de dúvida.

VERSO DO MESTRE ZEN FOGUO BAI

Pensando, porquê procurar pacificar a mente? Procurar a paz de espírito causa dor ao corpo. Com três pés de profundidade a neve onde ele outrora esteve: Quem sabe quem é ele na neve?

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O "fundador do Zen" nesta história era um mestre indiano chamado Bodhidharma, cujo nome significa "O Caminho da Iluminação" e é emblemático do ponto essencial da fundação do Zen, bem como simbólico da própria mente Zen. Na altura em que o fundador do Zen estava na China, que foi entre o final do século V e o início do século VI, os estudos intelectuais budistas floresciam, mas o caminho Zen da intuição direta era praticamente desconhecido.

A história em questão, que é um koan elementar popular, simboliza um dos exercícios básicos da meditação Zen, habitualmente chamado "virar a luz e olhar para trás". Isto é feito virando a atenção "para trás", para a fonte da consciência, em vez de se esticar "para a frente" para agarrar conteúdos da consciência.

No koan, o sucessor desperta após perceber por que razão não consegue encontrar a sua mente. O significado pragmático deste ponto é crucial, porque só após ter feito esta busca interior pela fonte da consciência é que é possível atingir a paz de espírito através da perceção experiencial da inapreensibilidade da mente. O resultado final deste exercício envolve uma experiência de transformação de um sentido de opacidade e limitação para um sentido de luz e abertura, com uma consciência e compreensão renovadas.

O comentário em prosa de Wumen oculta uma análise técnica dentro de uma crítica aparentemente superficial. A expressão "levantar ondas sem vento", feita em referência à fundação do Zen na China por um missionário vindo da Índia, significa que a conversa sobre o "Zen" dá a impressão de que existe algo de especial ou exótico, algo "extra" não partilhado por todos, mas na realidade lida com verdades que são fundamentais e se

aplicam num sentido básico a todos em todos os lugares, independentemente da cultura ou personalidade.

As observações de Wumen sobre o sucessor também parecem ser piadas depreciativas, enquanto ocultam uma disposição essencial sobre o exercício representado neste koan. O sucessor é chamado "deficiente" não devido à perda do seu braço, mas porque este exercício lida exclusivamente com a consciência sem forma, que é apenas um aspeto da iluminação Zen completa. Não lida com o conhecimento da diferenciação ou com a compreensão da causalidade objetiva, pelo que o sucessor que simboliza o exercício é chamado de "imbecil" que nem sequer conhece os factos convencionais mais simples.

Por outro lado, o facto de o sucessor ser chamado de imbecil inconsciente da realidade convencional é também um sinal de que o exercício de olhar para dentro da mente não é um tipo de autoanálise da personalidade, mas uma ativação direta de um nível mais profundo de consciência.

O verso do mestre Zen Fenyang alude à história de que o fundador do Zen se sentou silenciosamente encarando uma parede durante nove anos aguardando alguém capaz de compreender o seu ensinamento. Quando o sucessor finalmente chegou até ele, o fundador sentou-se em silêncio até que o buscador tivesse ali permanecido atravessando uma tempestade de neve e cortado o seu braço. Isto simboliza a aprendizagem do Zen no processo de passar pelas dificuldades da vida no mundo e de cortar as ilusões sobre o eu, a fim de procurar a realidade objetiva. A linha final é uma descrição do método e da realização de "virar a luz" e ver a mente original.

O verso do mestre Zen Foguo Bai é extremamente astuto ao transmitir a orientação da mente na meditação representada por esta concentração. Neste sentido, "causar dor ao corpo" não se refere às austeridades do sucessor: significa afastar a atenção da linha da frente do mundo material. "Com três pés de profundidade a neve onde ele outrora esteve" significa que o mundo material não desaparece após a libertação, apenas acontece que não existem mais fixações em objetos na mente.

A pergunta final utiliza a tática habitual de passar o trabalho para o leitor, para que veja por perceção direta: para ver quem é que está na neve,

e também para ver quem sabe quem é que está na neve. Esta última linha é particularmente astuta ao lançar o leitor no exercício numa das suas formas mais acessíveis, que é algo como uma série circular infinita de "Quem?"s, levando ultimamente ao que parece ser uma espécie de regressão infinita de volta para a fonte ilimitada da própria consciência.

42

Uma Mulher Sai da Absorção

Em tempos antigos, Manjushri foi a uma assembleia de Budas. Quando os outros Budas regressaram aos seus respetivos domínios, uma mulher permaneceu, sentada perto de Gautama Buda, num estado de absorção. Manjushri disse a Buda: "Porque pode uma mulher sentar-se perto de Buda, quando eu não posso?" Buda disse a Manjushri: "Tudo o que tens de fazer é acordar a mulher, tirá-la da absorção e perguntar-lhe tu mesmo." Manjushri circulou a mulher três vezes e estalou os dedos.

Depois, elevou-a até ao céu puro, usando todos os seus poderes espirituais, mas não foi capaz de a tirar da absorção. Buda disse: "Nem cem mil Manjushris conseguiriam tirar esta mulher da absorção. Abaixo daqui, passados tantos mundos como grãos de areia em doze triliões de rios Ganges, existe um bodhisattva chamado Luz Enredada que pode tirar esta mulher da absorção." Num momento, o grande ser Luz Enredada brotou da terra e curvou-se perante Buda. Buda instruiu Luz Enredada a subir até à mulher e estalar os dedos uma vez. Quando o fez, a mulher emergiu da absorção.

WUMEN DIZ,

Buda representou uma peça complexa, não tendo nada em comum com trivialidades menores. Agora diz-me: Manjushri era o mestre de sete Budas; porque não conseguiu ele tirar a mulher da absorção? Luz Enredada era um bodhisattva do primeiro estágio; porque foi ele capaz de a tirar? Se conseguires ver intimamente aqui, atingirás a grande absorção dragónica mesmo no turbilhão da consciência ativa.

VERSO DE WUMEN

Quer consigam ou não tirá-la, Ela atingiu a liberdade. Com uma cabeça de espírito e um rosto de fantasma, A derrota equivale a elegância.

VERSO DO MESTRE ZEN ZHENJING

A natureza de Buda é uma realidade natural; Quem diz que existe algum outro mestre? Onde Luz Enredada estalou os dedos, Quando a mulher saiu da meditação, Nem o mais ínfimo esforço foi despendido — Quando é que os pensamentos foram sequer agitados? Os seres vivos são todos iguais; Eles produzem muitas dúvidas e obstáculos por si mesmos, no decurso das suas atividades diárias.

VERSO DO MESTRE ZEN LANGYA

A mulher, Manjushri e Luz Enredada: Em última análise, como compreendem os seguidores do Zen? Só se harmonizares subtilmente, além da convenção, Acreditarás que as ondas são fundamentalmente água.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Manjushri, um bodhisattva trans-histórico, ou ser de iluminação, é uma figura central na iconografia budista e uma espécie de santo padroeiro do Zen. Retratado como um jovem eterno, Manjushri representa o conhecimento sem forma da verdade absoluta. A mulher na história representa a absorção total na verdade absoluta e a imersão na quietude do nirvana. Manjushri é incapaz de a tirar desse estado porque este não é outro senão o seu próprio domínio (conhecimento inefável do absoluto) no qual ela está absorvida. De facto, como Buda diz na história, "nem cem mil Manjushris conseguiriam tirar esta mulher da absorção", porque o absoluto é o "ponto zero" do Zen, e mil vezes zero é igual a zero.

O que o indivíduo neste estado necessita é de experiência e conhecimento complementares. O complemento para a absorção nirvânica na verdade absoluta é o conhecimento discernidor da verdade relativa, representado neste koan pelo bodhisattva Luz Enredada. O nome Luz Enredada simboliza a consciência e o conhecimento do mundo aparente, ou a mente absorvida na matéria. Estes dois tipos de conhecimento, a visão sem forma da verdade absoluta e a cognição discernidora da verdade relativa, são a base para os dois aspetos essenciais do Budismo, conhecidos

como sabedoria e compaixão. O Caminho do Estado de Buda é vivido através da combinação harmoniosa destas duas qualidades fundamentais.

O comentário em prosa de Wumen começa por afirmar a mensagem do koan de que a iluminação não é apenas o nirvana *per se*, por isso diz que Buda "representou" uma "peça complexa". O ponto da palavra "representar" é que a iluminação não é apenas conhecimento transcendental (representado por Manjushri), mas também conhecimento prático (representado por Luz Enredada). A "complexidade" da peça refere-se ao conhecimento das diferenciações; é chamada de "peça" porque é realizada no domínio da verdade relativa. Wumen também observa que esta "peça complexa" não tem nada em comum com "trivialidades menores". Na linguagem técnica do Zen, isto significa que a realidade deste koan não é uma representação ritual, não é um relato mitológico e não é uma indicação de crença literal em poderes sobrenaturais ou seres celestiais.

Wumen continua o seu comentário em prosa com a habitual destilação de uma pergunta crucial, que coloca ao leitor para dar vida ao koan. Neste caso, a razão para a resposta é óbvia; a questão está na aplicação real. Wumen diz que se conseguirmos ver "intimamente", isto é, na experiência em primeira mão, atingiremos "a grande absorção dragónica" mesmo no "turbilhão da consciência ativa". "A grande absorção dragónica" é um termo técnico budista para um estado de espírito imperturbável no meio do mundo mundano. Este é chamado "dragónico" porque na iconografia budista um dragão é considerado estar num estado de transe muito elevado apesar de estar no corpo de um animal, o que é considerado um estado comparativamente baixo na escala evolutiva. Ao dizer que isto é atingido mesmo no meio do turbilhão das atividades comuns da consciência, Wumen simplesmente torna este aspeto da definição deste estado de espírito explícito para o leitor.

O verso de Wumen é muito astuto, dando a volta às coisas para chamar a atenção para dois dos pontos de atenção mais profundos e subtis na meditação budista. O primeiro ponto é a inclusão da realidade relativa dentro da realidade absoluta; seja o que for que a realidade relativa possa ser, ou como quer que possa ser descrita, ela é envolvida e perpassada pela realidade absoluta. O segundo ponto é a essência da absolutividade da realidade absoluta; embora o absoluto perpasse tudo o que é relativo, nada do que é relativo é ele próprio absoluto.

As primeiras duas linhas do verso caracterizam a experiência do vazio como crucial. Isto significa que quem tem esta perspetiva não está vinculado a nenhum ponto de vista, seja o do nirvana ou o do samsara, o da verdade absoluta ou o da verdade relativa. Os verdadeiros adeptos podem experienciar o nirvana e o samsara simultaneamente, no entanto, demonstram ou enfatizam um ou outro convenientemente em prol da edificação dos outros. Nas últimas duas linhas, Wumen também resgata os leitores de espírito literal da tentação de acreditar que a mulher neste koan é um objeto de censura ou ridículo. A sua "cabeça de espírito" era a sua profunda experiência de nirvana, o seu "rosto de fantasma" era a sua resposta imediata ao samsara. A sua "derrota" refere-se, num nível, à absorção no nirvana, que foi perfeita na sua profundidade, como simbolizado pelo facto de Manjushri não a conseguir mover. A sua "derrota" noutro nível refere-se ao seu despertar por Luz Enredada, que foi perfeito na sua sensibilidade, como simbolizado pela sua resposta instantânea. Em ambos os sentidos, "a derrota equivale a elegância".

O longo comentário em verso do mestre Zen Zhenjing (pronunciado *jun-jing*) é extraordinariamente claro. Parece-me que qualquer comentário sobre ele estragaria a sua invulgar beleza espiritual; apenas posso sugerir que os leitores olhem para ele muito de perto e por completo.

O verso do mestre Zen Langya é simples, mas contém uma ou duas expressões especiais. Ele afirma explicitamente que o ponto do koan é harmonizar o nirvana e o samsara, ou a consciência da verdade absoluta e a consciência da verdade relativa. Fazê-lo "subtilmente" significa ser capaz de integrar estes dois níveis de consciência simultaneamente, em vez de meramente passar por uma alternância intermitente de estados díspares. Esta harmonização está "além da convenção" na medida em que as fronteiras conceptuais entre samsara e nirvana se dissolvem. Só então, conclui Langya, se perceberá que as "ondas" da realidade relativa não são, em essência, separadas da "água" da realidade absoluta.

43

O Bastão de Bambu

O Mestre Shoushan ergueu um bastão de bambu perante um grupo e disse: "Se lhe chamarem um bastão de bambu, estão a apegar-se. Se não lhe chamarem um bastão de bambu, estão a ignorar. Por isso digam-me, como lhe chamam?"

WUMEN DIZ,

Chama-lhe um bastão de bambu, e estás a apegar-te. Não lhe chames um bastão de bambu, e estás a ignorar. Não podes dizer nada, mas não podes dizer coisa nenhuma. Fala depressa! Fala depressa!

VERSO DE WUMEN

Erguendo um bastão de bambu, Ele impõe uma ordem de vida e morte: Com o apego e o ignorar taco a taco, Budas e mestres Zen imploram pelas suas vidas.

O MESTRE ZEN MINGZHAO PU DISSE,

Tivesse eu estado lá na altura, quando ele disse: "Como lhe chamam?", eu teria simplesmente assobiado um par de vezes e observado o velho Shoushan a desmoronar-se e a derreter.

VERSO DO MESTRE ZEN SI-AN

Nem apego, nem ignorar, É inútil dar-se ao trabalho de iniciar a deliberação; Se abrires a boca e continuares a discutir mais adiante, Nuvens brancas cobrem milhares de milhas.

VERSO DO MESTRE ZEN WAN-AN

Injuriar os outros é injuriar-te a ti próprio; A raiva para com os outros é raiva para contigo próprio. Sê cauteloso com isto, tem cuidado; O que vem de ti, a ti regressa.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Zen Shoushan (pronunciado *Sho-shahn*) viveu no século X. Foi o sucessor de Fengxue, que foi encontrado no koan número vinte e quatro, "O Desapego das Palavras". No seu tempo, Fengxue era o último mestre vivo da linhagem Linji do Zen; o seu sucessor Shoushan iniciou um renascimento dramático da escola Zen sustentada por esta linhagem. Este koan de Shoushan era um recurso favorito do mestre Linji posterior, Dahui, um descendente espiritual de Shoushan que foi também uma figura central em mais uma revitalização do ensinamento Zen.

A questão de como evitar tanto o apego quanto o ignorar é equivalente à questão pragmática de combinar a consciência da verdade absoluta com a consciência da verdade relativa, ou como combinar sabedoria e compaixão. Como mencionado anteriormente, o ancestral Zen indiano Nagarjuna escreveu sobre o "vazio" absoluto numa famosa coleção de versos sobre o Caminho do Meio do equilíbrio e da harmonia: "O vazio mal visualizado destrói os de mente débil, como uma serpente mal manuseada ou um feitiço mal aplicado." Ele também escreveu: "Foi dito pelos Vitoriosos que o vazio é o afastamento de todos os pontos de vista; mas aqueles que mantêm a visão do vazio são chamados incuráveis."

Portanto, quando alguém se apega a uma compulsão habitual de rotular e definir tudo em termos convencionalmente fixos ("chama-lhe um bastão"), isto chama-se apego a pontos de vista. Por esta expressão, os budistas Zen não se referem apenas a apegos intelectuais ou emocionais a certas formas de olhar para as coisas, referem-se também a todo o complexo de síndromes comportamentais que acompanham tais apegos, como o materialismo, a agressão e o orgulho.

Aqueles que praticam o Zen aprendem a parar de tentar compulsivamente rotular e definir tudo em termos fixos, desapegando-se de verdades construídas conceptualmente para verem a verdade absoluta inefável. Quanto ao dito do mestre Zen de que estás a ignorar se não lhe chamares um bastão de bambu, isto contém dois significados. Num sentido, a visão da realidade última chama-se ignorância das aparências

superficiais; noutro sentido, a negação de qualquer realidade chama-se ignorância do facto real. Assim, no seu comentário em prosa, Wumen diz: "Não podes dizer nada, mas não podes dizer coisa nenhuma." É necessário ser o anfitrião tanto do vazio como da existência.

O comentário em verso de Wumen descreve a pergunta crucial neste koan como uma "ordem de vida e morte", o que se pretende tanto literal como simbolicamente. Não te apegues às superficialidades, e o hábito de te apegares às superficialidades morre. Quando o hábito de te apegares às superficialidades morre, a capacidade de visão profunda ganha vida. Não ignores a realidade objetiva da talidade, e o hábito da negligência morre. Quando o hábito da negligência morre, a capacidade de consciência discernidora ganha vida. As linhas finais do verso de Wumen simbolizam a integração completa do relativo ("apego") e do absoluto ("ignorar"), e indicam que esta é uma perceção essencial para todas as pessoas iluminadas.

Passando aos comentários e versos de outros mestres Zen, o "assobio" de Mingzhao Pu (pronunciado *Ming-djow Poo*) simboliza a integração das verdades absoluta e convencional num ato concreto, na medida em que é articulado (representando assim a verdade convencional), mas, num certo sentido, não articulado (representando assim a verdade absoluta).

O verso do mestre Zen Si-an (pronunciado *Sih-ahn*) lembra ao leitor que este koan não é um enigma intelectual a ser resolvido por um exercício de pensamento linear.

O verso do mestre Zen Wan-an parece um truísmo moralista, e funciona suficientemente bem nesse nível; o seu significado técnico é que quaisquer pensamentos e ideias que projetes sobre a talidade são, na realidade, as limitações que tu próprio impões à tua própria mente. Este é o mecanismo de autoinibição subjacente a círculos viciosos e hábitos paralisantes de pensamento e comportamento. O propósito essencial do Zen é libertar a mente destas limitações desnecessárias, restaurar a inocência pura e a autonomia da natureza iluminada em todos.

44

O Bastão

O Mestre Baqiao disse a um grupo: "Se tens um bastão, dar-te-ei um bastão; se não tens bastão, tirar-te-ei o bastão."

WUMEN DIZ,

Ajuda-te a atravessar um rio onde as pontes caíram, e leva-te de volta à aldeia quando não há lua. Se lhe chamares um bastão, vais para o inferno tão rápido como uma seta.

VERSO DE WUMEN

As profundezas e os rasos em todo o lado Estão todos sob o seu domínio: Sustentando o céu e amparando a terra, Onde quer que esteja, faz o Zen florescer.

VERSO DO MESTRE ZEN DAHUI

Na encruzilhada ele faz negócios com o que tem à mão; Mas se quiseres regatear, tropeças na ignorância.

VERSO DO MESTRE ZEN WUZHUO

Baqiao ergueu o seu bastão, Assustando toda a criação: Camarões podem voar além dos céus, Mas as sobrancelhas continuam acima dos olhos.

VERSO DO MESTRE ZEN KENTANG

Numa aldeia onde os poços estão envenenados A água nem sequer deve ser provada; Mesmo com uma única gota dela Toda a família morre.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Baqiao (pronunciado *Bah-chyow*) foi um dos últimos mestres Zen da escola subtil e de mentalidade elevada conhecida como a casa Gui-Yang, devido à sua descendência espiritual dos grandes mestres Guishan (que apareceu no koan quarenta) e Yangshan (que apareceu no koan vinte e cinco).

Este koan tem muitos níveis de significado. Um nível de interpretação representa diferentes aspetos do ensinamento total do Zen. Parte do ensinamento lida com relações de causa e efeito no mundo relativo. Isto é representado pela afirmação: "Se tens um bastão, dar-te-ei um bastão." Outra parte do ensinamento lida com a vaidade das conceções sobre a realidade absoluta em si mesma.

Este aspeto do ensinamento é habitualmente formulado de forma negativa, precisamente porque nenhum conceito da verdade absoluta é objetivamente preciso. As pessoas são propensas a interpretar mal esta aparente negatividade e a exagerá-la transformando-a em nada, por isso o mestre abole a noção de nada no vazio. Isto é representado pela afirmação: "Se não tens bastão, tirar-te-ei o bastão." Como escreveu o grande mestre budista Nagarjuna: "Sem confiar no uso comum, a verdade última não pode ser expressa; sem ir à verdade última, o nirvana não pode ser atingido."

Noutro nível, este koan refere-se à compreensão autêntica. Aqueles que têm alguma compreensão autêntica recebem mais da fonte de toda a compreensão; enquanto aqueles que não têm compreensão autêntica são ultimamente incapazes de se agarrarem às suas conceções subjetivas.

Um terceiro nível é visto ao colocarmo-nos no lugar do mestre Zen, que simboliza a autonomia individual. Em qualquer situação em que te encontres, quer cedas ou negues, quer sejas ativo ou passivo, quer te envolvas ou te abstenhas, a decisão é inteiramente tua. Num reflexo mais profundo deste mesmo sentido, o mestre Zen representa a própria consciência. Uma vez que o mundo experienciado é uma relação entre o perceptor e o percebido, para cada sujeito individual a questão do que "é" ou "não é" depende da consciência e perceção desse indivíduo.

Nos comentários de Wumen, o "bastão" é a mente. Os versos dos outros mestres Zen ilustram como usar esta história para permanecer num equilíbrio centrado e como limpar a mente de preconceitos e parcialidades. Isto é especialmente claro no último verso de Kentang (pronunciado *Kun-tahng*), que nos avisa para não matarmos a nossa consciência viva do vasto panorama do ser-como-é ao embebermos ideias falsas e julgamentos parciais.

45

Quem é Esse?

Wuzu disse: "Os Budas passados e futuros são servos de outro. Digam-me, quem é esse?"

WUMEN DIZ,

Se conseguires ver esse claramente, será como tropeçares no teu próprio pai numa encruzilhada; não tens de perguntar a mais ninguém se é esse ou não.

VERSO DE WUMEN

Não puxes o arco de outro, Não montes o cavalo de outro. Não discutas os erros de outros, Não te metas nos assuntos de outros.

O MESTRE ZEN YE-NIU DISSE,

Os Budas passados e futuros são servos de outro; os seguidores do Zen passados e presentes sabem, ou não? Onde o vinho é fino, não precisas de pendurar uma tabuleta; onde o vinagre é forte, para quê colocar uma cabaça?

VERSO DO MESTRE ZEN NANTANG

Velho em anos, a estação tardia, Coisas prazerosas distantes, Não é como os dias de infância Quando não sabias como estar triste.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Aqui está o mestre Zen Wuzu novamente com as suas perguntas incómodas. Os "Budas passados e futuros" representam os meios pelos quais as pessoas atingem a iluminação e os meios pelos quais as pessoas transmitem a iluminação. O "Buda do Passado" representa os ensinamentos que levam o indivíduo à libertação pessoal de limitações passadas e, assim, ao despertar do potencial pré-existente. O "Buda do Futuro" representa os ensinamentos formulados após a iluminação com o propósito de comunicar com outros em novas situações que ainda virão no futuro.

O mestre Zen Wuzu pede-nos para olharmos para a raiz de toda a questão: quem é o mestre dos Budas passados e futuros? Não há utilidade prática em dar a resposta óbvia, de que se trata da natureza de Buda universal ou da mente de Buda. A pergunta do koan é precisamente a

pergunta fundamental do Zen que todos os que procuram a iluminação têm de fazer interiormente.

Wumen não consegue enfatizar isto o suficiente nos seus comentários em prosa e verso, onde nos lembra repetidamente que o estudo essencial do Budismo é o estudo da essência da mente, realizado através da investigação interna da própria experiência da consciência, e não pela preocupação com exterioridades irrelevantes.

Os comentários dos mestres Zen Ye-niu (pronunciado *Yeh-nyu*) e Nantang tomam rumos interessantes de modo a garantir que o leitor não confunda uma compreensão superficial com uma perceção profunda.

Ye-niu fala da essência libertada da mente, que é também chamada de anfitrião, ou o mestre. Quando esta essência está plenamente libertada ("vinho fino"), não há necessidade de se agarrar à letra da doutrina conveniente ("pendurar uma tabuleta"). Quando a essência está plenamente desperta ("vinagre forte"), não há necessidade de fazer publicidade ("colocar uma cabaça"). Esta engenhosa afirmação Zen também adverte os buscadores para não confundirem a autoconsciência intelectual ou emocional ("tabuleta", "cabaça") com a perceção autêntica da essência da mente ("vinho", "vinagre").

Quanto ao verso dolente de Nantang, a menor das suas lições é a de que não devemos deixar que a melancolia nos impeça de aprender. O que aprendemos em tais momentos pode ser precisamente aquilo que nos ensinará a ser senhores das emoções em vez de sermos dominados pelas emoções. No seu sentido técnico estrito, em contraste, este verso é extraordinariamente engenhoso e indireto, reforçando o primeiro significado e acrescentando uma dimensão suplementar.

Nestas quatro linhas breves, Nantang diz basicamente que a verdadeira vigília da mente essencial libertada nada tem a ver com ideias e sentimentos do ego, que é condicionado desde a infância em diante e, portanto, ingenuamente assumido como real ou verdadeiro. Em termos práticos, isto significa que precisamos de ver além, ou por baixo, dos vários eus artificiais que adquirimos e desenvolvemos através da formação de hábitos psicológicos, de modo a chegarmos ao eu subjacente de todos os eus.

46

Dar um Passo em Frente

no Topo de um Poste

O Mestre Shishuang disse: "No topo de um poste de cem pés, como dás um passo em frente?" Outro antigo digno disse: "Aquele que se senta no topo de um poste de cem pés pode ter ganho a iniciação, mas isto ainda não é a realidade. No topo de um poste de cem pés, deve dar-se um passo em frente para manifestar o corpo inteiro por todo o universo."

WUMEN DIZ,

Se conseguires dar um passo em frente e dar uma volta completa, que mais aversão haverá a qualquer lugar como sendo indigno de honra? Agora diz-me, no topo de um poste de cem pés, como dás um passo em frente? Ops!

VERSO DE WUMEN

Se cegares o olho no topo, Apegando-te erradamente ao ponto zero da escala, Entregando o teu corpo, podes abandonar a tua vida. Mas serás um cego a guiar muitos cegos.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

O mestre Zen Shishuang (pronunciado *Shir-shwong*) foi um dos grandes mestres da era clássica, conhecido pelo estabelecimento de um "salão de árvores mortas" onde os buscadores Zen mergulhavam no

nirvana. Ele é, por isso, um ícone perfeito para este koan, que tem a ver com ganhar um equilíbrio superior após a experiência do nirvana, aqui simbolizada pelo topo de um poste.

Uma das escrituras mais importantes da psicologia e meditação budistas chama-se *O Discurso sobre o Desbloqueio dos Mistérios*. Este texto altamente desenvolvido e invulgarmente subtil e detalhado explica as relações entre a realidade absoluta, relativa e imaginada. Uma das suas revelações mais importantes é a descrição técnica do "nirvana tranquilo" como "o mais alto expediente". Por outras palavras, o nirvana é o mais alto expediente para ver através das deceções da verdade imaginada as realidades da verdade objetiva.

A *Escritura do Lótus*, outro texto budista importante já mencionado, descreve o nirvana tranquilo como uma "cidadela ilusória", que é convenientemente representada como o alívio último de modo a acalmar os receios daqueles que enfrentam a infinidade sem fim do caminho do real ser-como-é.

O presente koan e os comentários de Wumen reforçam o ponto de que o nirvana não é em si mesmo o objetivo do Budismo Zen, mas um local de descanso temporário num caminho infinito de realização completa. O comentário em prosa de Wumen descreve primeiro a mudança de atenção da paz do nirvana para a infinidade da talidade, depois observa a igualdade essencial de todos os fenómenos quando são vistos apenas como "tais".

Depois, para que o leitor não permaneça complacentemente ou indiscriminadamente numa consciência semelhante a um espelho, como se esta fosse a soma do Zen, ou caia na noção de que a totalidade da talidade real é uma unidade indiferenciada, Wumen conclui com uma pergunta típica do Zen para envolver a atenção necessária: Como dás um passo em frente?

Não é coincidência que um dos provérbios Zen mais populares para esta situação possa ser lido como "Cuidado onde pões os pés!" ou "Vê exatamente onde estás!". Isto é "não ser cego à causalidade".

Um dos principais problemas ao tirar conclusões precipitadas sobre o Zen é representado pela distinção aqui feita por Wumen. Não se trata apenas de "que" surges do nirvana para uma integração superior, mas também de "como" o fazes. Por vezes, as pessoas que emergem do nirvana

precipitadamente, sem considerar este "como", tornam-se mentalmente instáveis ou mesmo perturbadas. Esta é uma das fontes da excentricidade conhecida na literatura técnica como "Zen louco".

O comentário em verso de Wumen resume o perigo de sobrestimar a experiência do nirvana quiescente e confundir um meio com o fim. Ligeiramente mais oculta está a mensagem paralela de que existem versões contrafeitas e genuínas do nirvana. Não é apenas o nirvana contrafeito (quietismo ou niilismo) que "cega" o buscador incauto, mas até o nirvana real também cega as pessoas quando é retirado do contexto como um método de expediente e transformado num objeto de devoção como se fosse um objetivo último.

47

As Três Barreiras

O Mestre Tushuai Yue estabeleceu três barreiras para questionar os alunos:

1. Afastar a confusão para procurar o oculto serve apenas o propósito de ver a essência. Neste preciso momento, onde está a tua essência?

2. Só quando conheces a tua própria essência podes ser libertado do nascimento e da morte. Quando estiveres a morrer, como serás livre?

3. Quando fores libertado do nascimento e da morte, então saberás para onde vais. Quando os elementos se desintegrarem, para onde vais?

WUMEN DIZ,

Se aqui conseguires proferir três ditos cruciais, podes ser o mestre onde quer que estejas; quaisquer circunstâncias que encontres são, elas próprias, a fonte. Caso contrário, é fácil saciar-te com comida grosseira, difícil passar fome se mastigares bem.

VERSO DE WUMEN

Num instante de pensamento, perscruta eões incomensuráveis; Os assuntos de eões incomensuráveis são o próprio presente. Agora mesmo vê através deste instante de pensamento, E vês através da pessoa que está agora a ver.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Tushuai Yue (pronunciado *Too-shwai Yweh*) foi um dos mestres tardios da escola Linji de Zen. Esta escola mostrava geralmente uma inclinação para a construção sistemática de koans, como aqui demonstrado.

O exercício aqui apresentado pode ser resumido da seguinte forma:

1. Afastar-se do ruído dos pensamentos para tentar ver dentro da mente essencial.

2. Manter a consciência independente da mente essencial quando os pensamentos se extinguem. Nota que existe uma tendência para parte da mente se sobressaltar com medo ao chegar à beira do nirvana. A psique habituada a costumes derrama então imagens, ideias e pensamentos, desviando assim a atenção do absoluto e recuando perante o poder avassalador da experiência nirvânica, que é tão ameaçadora para o ego limitado.

Este turbilhão psíquico de última hora é um tema comum na iconografia e mitologia budistas, porque acontece realmente a quase todos. Muitas pessoas em meditação profunda tornam-se agitadas ou assustadas na hora undécima, à beira da "Grande Morte" do falso eu, estragando assim o resultado. Tushuai foca-se neste ponto crítico na transformação da consciência, perguntando: "Quando estiveres a 'morrer', como serás livre?".

3. Uma vez que ultrapasses a confusão e a distração para atingires a calma nirvânica da mente original e sejas libertado do cativeiro das idas e vindas de pensamentos e sentimentos (samsara, ou "nascimento e morte"), então conhecerás a talidade real. Quando os "elementos" das versões da realidade mentalmente construídas se "desintegram" (como resultado do processo anterior de concentração Zen), o teu futuro reside na tua própria relação com a realidade da talidade tal como ela é.

O comentário em prosa de Wumen começa por afirmar que, quando és bem-sucedido neste exercício, podes permanecer em contacto com a tua mente básica, independentemente do que te passe pela cabeça ou do que aconteça ao teu redor. Se ainda não compreendeste, ele dá outra descrição. "É fácil saciar-te com comida grosseira" simboliza o mergulhar no nirvana, ou o recorrer à consciência espelhada de tudo ao mesmo tempo. Na verdade, cada um destes (nirvana e consciência espelhada), quando adequadamente realizados como um exercício, leva ao conhecimento do outro como uma experiência.

"É difícil passar fome se mastigares bem" simboliza a integração completa de dois aspetos do Zen:

1. visão sobre a base da consciência; e

2. gestão quotidiana das ações e produtos da consciência.

A expressão "mastigar bem" também representa o conhecimento minucioso das diferenciações na talidade. Neste caso, também, cada significado da linha representa um exercício que completa a experiência do outro.

O verso de Wumen resume uma forma de praticar o koan:

1. Observar a essência constante da mente subjacente às suas funções flutuantes.

2. Usar a visão assim fomentada para unificar a perceção anteriormente fragmentária do ser-como-é.

3. Usar esta perspetiva extradimensional para ver através da subjetividade na perceção.

4. Ao ver através da subjetividade, perceber a natureza objetiva do eu.

48

Um Koan

Um monge perguntou ao Mestre Qianfeng: "Os Abençoados das dez direções têm uma estrada de nirvana. Onde está a estrada?". Qianfeng ergueu o seu bastão, traçou uma linha e disse: "Aqui".

Subsequentemente, o monge pediu instrução adicional ao Mestre Yunmen. Yunmen ergueu um leque e disse: "Este leque salta até ao trigésimo terceiro céu e bate no nariz do chefe dos governantes celestiais; as carpas do mar oriental levam um golpe e chove a cântaros".

WUMEN DIZ,

Peneira-se terra e levanta-se poeira no fundo do mar mais profundo; agitam-se ondas e inunda-se o céu no topo da montanha mais alta. Mantendo-se quieto, deixando ir, cada um estende uma única mão para ajudar a estabelecer um caminho para a fonte. Foi muito parecido com dois corredores que chocam um com o outro. Em todo o mundo não poderia haver ninguém que se equiparasse, mas, do ponto de vista do olho absoluto, mesmo esses dois grandes anciãos não conheciam de todo a estrada.

VERSO DE WUMEN

Já chegaste antes de dares um passo: Já está explicado antes de uma palavra ser dita. Mesmo que te mantenhas no topo da situação a cada movimento, Ainda assim deves saber que há uma abertura mais acima, além.

O MESTRE ZEN HUANGLONG NAN DISSE,

Qianfeng apontou temporariamente uma estrada, fazendo um esforço por um principiante. Yunmen comunicou a evolução, para que as pessoas posteriores não se cansassem.

VERSO DO MESTRE ZEN FOJIAN

Um homem conduz um barco por terra seca, Um homem monta um cavalo na ponta de uma agulha: Chegam à Capital ao mesmo tempo, no mesmo dia, Mas um deles estava mais agudamente focado.

COMENTÁRIOS DO TRADUTOR

Qianfeng (pronunciado *Chyen-fung*) foi um distinto mestre da mesma escola que Caoshan, que aparece no koan número dez, "Só e Pobre". Yunmen, que já foi visto em vários koans, passou algum tempo a estudar as subtilezas do Zen com ambos os mestres anciãos, Caoshan e Qianfeng, após a sua própria iluminação.

O koan em questão ilustra o que os budistas indianos chamavam de *Ekayana* (pronunciado *Eh-kuh-yaa-nuh*), que significa o Único Veículo. Este termo refere-se ao âmbito total da essência e função do Budismo como uma ciência da libertação humana. Tecnicamente falando, o Único Veículo pode ser visto sob duas perspetivas: uma que é percetível a todas as pessoas e, portanto, é chamada de "comum", e outra que é percetível apenas a pessoas num certo estágio de consciência e, portanto, é chamada de "especial".

Por mais simples que este princípio de classificação pareça, alguns dos problemas mais sofisticados da psicologia e filosofia budistas giram em torno dele. O meu propósito ao mencionar as duas visões do Único Veículo aqui não é introduzir um discurso erudito sobre este assunto, mas alertar os leitores para uma "farpa" na tentação inconsciente de supor que as duas não podem ser simultaneamente diferentes e iguais, que uma deve ser melhor do que a outra.

Em termos de sistemas budistas, este koan e o enigma dos dois "Únicos Veículos" podem ser ilustrados nos termos do Budismo do Ornamento de Flores, que se baseia no texto budista conhecido como a *Escritura do Ornamento de Flores*, e nos termos do Budismo do Lótus, que se baseia no texto budista conhecido como a *Escritura do Lótus*.

Nos termos do Budismo do Ornamento de Flores, um mestre Zen ilustra a perspetiva de "tudo num só", vendo tudo de uma vez como um todo integral; o outro mestre Zen ilustra a perspetiva de "um em tudo", vendo a unidade de tudo no conjunto da sua pluralidade. Se estas lhe

parecem ser exatamente a mesma coisa, ou se lhe parecem completamente diferentes, agora sabe a razão deste koan.

Ambas as facetas da perceção total são necessárias para uma mentação completa, mas como são interdependentes, nenhuma delas é uma base absoluta. É por isso que Wumen desfere o *coup de grâce* Zen no fecho dos seus comentários em prosa e verso, voltando a atenção para a fonte inefável do um e do todo.

Nos termos da *Escritura do Lótus*, um mestre Zen aponta para a transcendência inefável do nirvana quiescente; outro sugere a vivacidade infinita da talidade. Existe talidade no nirvana quiescente de Qianfeng, que ele indica estar em qualquer lugar e, portanto, em todo o lado; e existe nirvana quiescente na talidade de Yunmen, ao demonstrar como mesmo os acontecimentos mais inesperados e extravagantes não conseguem perturbar a unidade da sua visão e a equanimidade da sua observação.

O comentário em prosa de Wumen começa com uma excelente descrição destes duplos sentidos, usando o simbolismo Zen tradicional. Depois, volta a nossa atenção para nós próprios, para ver se estamos apenas parcialmente acordados, "inclinando-nos para um lado". Wumen quer que abramos o nosso "olho absoluto", que pode ver a Estrada Única tanto na sua totalidade como nos seus particulares, sem que nenhum dos modos de consciência domine o outro, e sem que a sua interação obstrua a consciência mais fundamental ou essencial da mente básica.

Wumen começa o seu comentário em verso descrevendo a omnipresença do absoluto inefável. Prossegue dizendo que, se usares a consciência subtil deste absoluto omnipresente para limpares a tua mente de pensamentos superficiais, isso permitir-te-á atingir a intimidade com a talidade. A linha final contém múltiplos avisos, que podem ser resumidos da seguinte forma:

1. Não deixes que a absorção no silêncio do nirvana te faça esquecer a essência da mente.

2. Não deixes que o fascínio pela infinidade da talidade te faça esquecer a essência da mente.

3. Não deixes que a tarefa contínua de coordenar o coração do nirvana e o conhecimento da diferenciação te faça esquecer a essência da mente.

Aqui, novamente, Wumen evoca habilmente o estilo de expressão Zen de Yunmen, reconhecido pela sua subtileza e capacidade de conter três afirmações em cada observação. Um dos critérios que utilizo para avaliar os mestres Zen após a era clássica é a sua capacidade de expressar este tipo de versatilidade e profundidade sem simplesmente imitar outros. Isto expressaria a liberdade da mente Zen mais do que o sentimento poético literário ou o hábito rotineiro de transformar tudo num clichê.

A observação de Huanglong sobre este koan apresenta uma descrição exata do esboço principal do Budismo do Lótus. A primeira linha sublinha o ponto de que o nirvana quiescente é um expediente temporário; a segunda linha sugere a infinitude sem fim da talidade.

Nas escolas do Budismo chinês que herdam a tradição do Lótus, o nirvana quiescente é chamado de castelo mágico, a cidadela ilusória, a morada temporária, com todos estes termos a referirem-se à sua natureza de expediente. Ocupar-se conscientemente da talidade através da experiência sem fim, em contraste, é chamado de continente de joias, o conhecimento de todo o conhecimento, e a visão e cognição do Estado de Buda.

Finalmente, o verso do mestre Fojian descreve simbolicamente a integração do coração do nirvana com o conhecimento objetivo do mundo, indicando as diferentes abordagens dos dois mestres, bem como as diferentes formas como a abordagem de cada mestre pode ser vista. Para que não fiquemos confusos com a diferença de abordagem e imaginemos que isto significa uma diferença no destino, Fojian diz que eles "chegam à Capital ao mesmo tempo, no mesmo dia".

Ainda temendo a vagueza na compreensão, Fojian adverte-nos de que existe um procedimento ordenado envolvido no trabalho de integrar diferentes modos de consciência. Não é uma mistura arbitrariamente forçada baseada na noção subconsciente de que podemos obter acesso à experiência real da consciência integrada simplesmente por termos a ideia de que isso pode ser feito.

Em termos claros, sempre houve pessoas, especialmente intelectuais, que exigem mais iluminação do que a que conseguem realmente perceber,

quanto mais sustentar, porque estão excessivamente impressionadas pelo conhecimento teórico que têm da sua existência. Pessoas assim têm frequentemente de desaprender muito antes de poderem descobrir o que é real.

Pode parecer aqui que Fojian está a dizer que um ou outro dos mestres Zen estava "mais agudamente focado". Pode também parecer que ele está a dizer que uma forma de interpretar o indicador de cada mestre Zen é a "mais agudamente focada". Pode também ser evidente que o foco mais agudo recai sobre as necessidades e capacidades específicas do indivíduo num dado estágio do Caminho.

A Estrada Única do Nirvana está em qualquer lugar e em todo o lado, mas a tua jornada começa exatamente onde estás.

Agora, onde estás tu? Para focar esta questão "mais agudamente", coloca perante ti as perguntas que ela contém. Onde está quem? Qual quem ou tu está aí? Quem diz quando ou onde?

Sobre o Tradutor

Thomas Cleary estuda koans Zen há trinta anos e é há muito reconhecido mundialmente como um mestre tradutor de textos Zen. As suas aclamadas traduções de clássicos budistas e taoistas, famosas pela sua invulgar lucidez, foram adotadas como padrões internacionais para retradução em francês, holandês, alemão, italiano, português, espanhol e turco.

A nova acessibilidade das ideias orientais através das traduções especializadas do Dr. Cleary alargou o seu público para além das franjas culturais da civilização ocidental até à vanguarda do pensamento moderno na ciência, educação, negócios e diplomacia.